EN BUSCA DEL TIEMPO EN QUE VIVIMOS
Fragmentos del hombre moderno
GREGORIO LURI
DEUSTO

Índice

Portada
Sinopsis
Portadilla
Cita
Introducción para un lector sin prisas
Primera parte. La tercera naturaleza
1. ¿Asistimos al eclipse de la naturaleza?
2. El octavo día de la creación
3. El crecimiento de la progresofobia
4. El temor de que algo catastrófico está a punto de pasar
5. La relación del hombre del Antropoceno con las no-cosas
6. La confianza en la bioperfectibilidad
7. La certeza de que la ciencia no nos ama
8. La tarea de la filosofía
Segunda parte. La «doxa» y el ser del límite
9. Reivindicación de la «doxa» y del mundo de la vida
10. El mundo de la vida es lo primero para nosotros
11. Acosados por la ideología
12. Otros aspectos del mundo de la vida
13. En resumen: el mundo de la imagen manifiesta
Tercera parte. El hombre como bisagra
14. La tensión del límite
15. ¿Una naturaleza (humana) culpable?
16. ¿Está el antropocentrismo en crisis?
17. La tragicomedia ontológica: la transfinitud
18. El hombre como bisagra. Teoría del entrambos
Cuarta parte. El fin de la historia
19. El último hombre
20. El limitarismo

21. Cuatro fronteras: la piel, la risa, la mirada y la amistad
22. Un ballo in maschera
23. Lo histórico y lo ahistórico en el hombre
24. De Gómez Pereira al «daimon» de Frankenstein
25. ¿Cómo ser un murciélago?
26. La soberanía de Zoópolis
Quinta parte. El lujo de ser daimónicos
27. La identidad, piedra angular del mundo de la vida
28. La fidelidad a lo mejor que hemos sido
En busca del tiempo en que vivimos
Notas
Créditos

Visita Planetadelibros.com y
descubre una
nueva forma de disfrutar de
la lectura

¡Regístrate y accede a contenidos

exclusivos!

Primeros capítulos
Fragmentos de próximas publicaciones

Clubs de lectura con los autores
Concursos, sorteos y promociones
Participa en presentaciones de libros

PlanetadeLibros

Comparte tu opinión en la ficha del libro
y en nuestras redes sociales:

Sinopsis

En todo momento histórico hay una tensión entre lo viejo que no se resigna a desaparecer y lo nuevo que no se decide a triunfar. Todo presente histórico es un interregno propicio para fenómenos monstruosos que sólo los que vengan después sabrán si fueron apariciones fantasmales que se disolvieron sin dejar huella, heraldos del futuro, partos prematuros o muertos revividos.

Nuestro monstruo hoy es la sensación, tan extendida, de que vivimos en un posible fin de los tiempos. La inquietante presencia de esta esperanza herida nos permite pensar que el hombre actual ha podido cansarse de sí mismo y de su dominio insolente de la Tierra.

El filósofo y maestro Gregorio Luri se sirve de nuestras angustiosas preguntas por los límites del mundo humano como pruebas reactivas para diagnosticar el signo del tiempo en que vivimos.

Porque, aunque la pregunta por los límites humanos es tan antigua como la religión, había permanecido latente hasta hace pocas décadas. Pero en nuestros días ha alcanzado una latencia tan extraordinaria que inunda los medios de comunicación, anulando toda posibilidad de autocomplacencia.

Que el hombre esté desorientado no es noticia; que tenga miedo al futuro, tampoco. Pero que tenga miedo de sí mismo porque se ve como el bárbaro que acecha en los limes de su alma, sí es novedoso. Y es una noticia altamente preocupante, sobre todo porque ese miedo ha llegado a las escuelas…

En busca del tiempo en que vivimos

Fragmentos del hombre moderno

Gregorio Luri

EDICIONES DEUSTO

Busquemos como quienes van a encontrar,
y encontremos como quienes aún han de buscar,
pues cuando el hombre ha terminado algo,
entonces es cuando empieza.

SAN AGUSTÍN,
De Trinitate

Todo se genera y perece en el tiempo
y por eso algunos lo consideraron sapientísimo;
el pitagórico Parón, en cambio,
hablando con más propiedad,
lo tenía por ignorantísimo,
porque en él habita el olvido.

ARISTÓTELES,
Física

Introducción para un lector sin prisas

En busca de nuestro tiempo

La elección del título de este ensayo, obviamente, no es casual. El Proust de *À la recherche du temps perdu* está manifiestamente insinuado en él como acicate. Nadie ha sabido extraerle más jugo a su presente existencial que él. Toda su obra es un intento de llevar al paladar de la conciencia las insinuaciones fragmentarias de la experiencia actual, de completar lo que la memoria encuentra brotando en los sentidos. Proust no es un memorialista sino un espíritu sutil que sale al encuentro «du plaisir que j'étais sur le point de goûter».[1]

Esta búsqueda es también un intento de proyectar nuestra atención sobre lo que nos pasa, para dar sentido a los fragmentos del presente con los que nos encontramos. Resalto el concepto de fragmento porque el presente nunca se nos ofrece como un todo estable que pueda ser llevado al laboratorio para ser analizado minuciosamente. El presente es lo que nos pasa a medida que pasa. Está siempre más allá de nuestros conceptos del presente, de la misma manera que el Todo (la totalidad de todo lo existente concebida como unidad) está siempre más allá de sus partes. Y esto es lo admirable, pues el hombre se nos muestra en su búsqueda de sentido como ese fragmento mínimo, pero añorante, del Todo, que se pregunta por el sentido de las totalidades de las que forma parte, comenzando por su biografía y terminando por la historia del cosmos.

El Todo se nos presenta escindido en dos partes que no acaban de encajar entre sí: la de las cosas naturales (estudiadas por la ciencia) y la de las cosas humanas (que burbujean en la superficie del mundo de nuestra vida). Ante las primeras, nos

preguntamos por sus causas; ante las segundas, por sus motivos. Los motivos no son causas de otro tipo, sino impulsos a los que les cuesta cumplir con las exigencias de la racionalidad y por eso mismo no nos permiten nunca prever sus consecuencias. En las ciencias se trabaja con hipótesis, hechos, datos, fórmulas; en las cosas humanas no hay hecho que no esté impregnado de valor, de expectativas, de nostalgias... Y no hay hombre que no proyecte sobre sí mismo expectativas que son siempre reales en sus consecuencias. Las cosas humanas no pueden ser comprendidas, en su especificidad, a la luz del Todo. Necesitan una iluminación específica que las descubra tal como son. Por esta misma razón, la unidad postulada del Todo no puede ser justificada por una supuesta unidad del saber. Sin embargo, en esta paradoja se encuentra la condición de posibilidad tanto de la filosofía política como de la antropología filosófica y, en general, de cualquier intento de ir a la búsqueda del tiempo en que vivimos.

No espere, pues, el lector que acabe estas páginas asegurando «esto es todo».

El tiempo en que vivimos

Al partir a la búsqueda del tiempo en que vivimos no me siento animado por un interés periodístico de recoger un poco dramáticamente el pulso de lo coyuntural. Al contrario, pretendo encontrar en el presente las huellas que nos dirijan a la interrogación por lo que en el hombre haya de ahistórico, con plena conciencia de que me sitúo así lejos de los vientos portantes del presente. Busco aquello humano que, estando en el presente, necesita algo ausente para ser comprendido.

Todo presente es manifestación de una tensión entre la naturaleza y la historia de las cosas humanas. Lo específico del nuestro es, por una parte, la extendida sensación de que vivimos en algo así como en las vísperas de un apocalipsis (se habla de ecoansiedad, superpoblación, decrecimiento, escasez, agotamiento de recursos, progresofobia, Antropoceno,[2] limitarismo,

poshumanismo, transhumanismo, biocentrismo, antiespecismo...), y, por otra, el crecimiento de un curioso cansancio antropológico que nos anima a sospechar que nos tenemos miedo a nosotros mismos, porque el bárbaro que nos acecha ya no se encuentra en las fronteras, sino en nuestro interior. Curiosamente, al mismo tiempo que se denigra lo humano (especialmente si el referente es el varón blanco europeo), se le exige que asuma la responsabilidad de sacarnos del atolladero. Se habla mucho de complejidad, pero todo parece indicar que el nuestro es, sobre todo, el tiempo de la perplejidad ante nosotros mismos.

Después de décadas vividas con la convicción de que todo límite (demográfico, económico, político, ecológico, estético, emotivo, sexual, ideológico, crítico, racional...) era una invitación a su rebasamiento, resulta que nos descubrimos cercados por inquietudes acechantes. Hemos vivido en algo parecido a una orgía de la transgresión y ahora no sabemos qué hacer con la inercia de la orgía. Lo único que está claro es la creciente demanda de terapeutas.

Queremos poner límites a la orgía deconstructivista, pero nos encontramos con que hemos deconstruido el mismo concepto de límite. Para los griegos lo malo era lo indefinido y lo bueno lo armoniosamente delimitado. Nosotros llevamos más de un siglo sospechando que toda delimitación es una imposición arbitraria de algún taimado cuyo poder se nutre de nuestra mansedumbre. Precisamente porque nos tomamos en serio todo esto, definimos al ser humano como el ser del límite y nos proponemos ensayar la defensa a redropelo del humanismo, del excepcionalismo humano e, incluso —perdonen ustedes la osadía—, del logocentrismo.

El humano es un ser capaz de trascenderse o degradarse; de expandir o contraer sus límites. Por ello mismo, es un habitante de un entrambos. Es una bisagra. Se lo puede ver desde la posición a la que es capaz de elevarse o en la posición a la que es capaz de degradarse. Pero desde la segunda no es visible la primera. No se puede entender la primacía del espíritu desde la primacía de la materia. El ocio no explica a Beethoven; el sexo no explica el amor; la sed no explica un buen vino; los ojos no explican *Las meninas*; la

choza no explica el Partenón; la irracionalidad no explica la racionalidad, etcétera. Convencido de ello, sigo al Platón que afirma la existencia de una íntima relación entre filología y filantropía, por una parte, y entre misología y misantropía, por otra.

El presente del mundo de la vida

La mejor manifestación de la filantropía es la defensa firme del mundo de la vida, que es el mundo en el que viven los hombres como realmente son y en el que tienen acceso a lo que pueden llegar a ser; el mundo de la inteligencia cotidiana del hombre corriente, de la copertenencia y de esa *doxa* que desde los griegos consideramos el villano contra el que han de mantenerse vigilantes la filosofía y la ciencia.

La perplejidad del presente se debe, en gran parte, a los intentos fallidos de sustituir el mundo de la vida por construcciones ideológicas de lo que debiera ser, para lo cual someten su realidad a notables reducciones en las que no cabe la complejidad de lo humano. Pero el mundo de la vida, por ser el mundo de la identidad, de la fidelidad, del perdón, de la voluntad, de la libertad, de la responsabilidad, de la copertenencia, etcétera, no tiene sustituto humano, aunque pueda desembocar en un poshumano «último hombre», miembro de un rebaño satisfecho en un Estado universal y homogéneo cuya legislación se reduciría a zoonomía. El poshumano es una posible respuesta a la pregunta sobre qué hacer después de la orgía. Lo preocupante es que parece contar con un número creciente de adeptos en la medida en que nos exoneraría de la carga de ser hombres.

¿Pero por qué no buscar otras alternativas? ¿Por qué no apostar por un hombre que, por ser transfinito, es capaz de dirigir su mirada a lo mejor que puede llegar a ser?

Todos hemos vivido experiencias de trascendencia, de elevación de nosotros mismos sobre nosotros mismos, que nos muestran excelencias fragmentarias en nuestras posibilidades de

ser. ¿Por qué no unificarlas para transformarlas en el ideal regulador de nuestra vida? Este proyecto exige, a nuestro modo de ver, la reivindicación filosófica del alma como la instancia que evalúa la distancia entre la inercia de lo que hacemos y lo mejor que podemos llegar a ser.

La imagen de lo mejor que podemos llegar a ser no es, pues, una conformación meramente ilusoria de nuestras mejores intenciones, es una proyección siempre en marcha de nuestras mejores experiencias a nuestros mejores deseos. Se trata de renunciar a ser morales fragmentariamente y a buscar en nosotros mismos el principio capaz de ordenar nuestra conducta. Este principio podría tener esta forma: «Tú debes proyectar sobre tu futuro la unidad posible de lo mejor que ya has sido fragmentariamente, de forma que se convierta en principio ordenador de tu vida». No trato de defender una moral, sino de defender al hombre como ser capaz de protegerse de los cantos de sirena del poshumanismo.

Primera parte
La tercera naturaleza

1

¿Asistimos al eclipse de la naturaleza?

I

«Todo pesa cada vez menos en esta vida ya —me dice el destartalado pasajero que se acaba de sentar a mi lado en el autobús— menos los billetes, todo pierde valor.»

Asiento con la cabeza y sonrío y sé que con este doble gesto he dado carta blanca a su deshilachada verbosidad. Ya no se callará hasta Hornachuelos. Habla de manera sentenciosa y grave, dejando entre frase y frase unos segundos de silencio en los que su mente parece partir de exploración en busca de las palabras precisas.

«Si llueve y hace calor, malo es para las chumberas. Eso es lo que no quieren ellas. Así que este año, pocos higos chumbos vamos a comer... Como dice el refrán... ¡Refranes hay tantos de verdad!... Mire usted, yo soy judío... Ahora se lleva la moda de eso, de presumir.»

Suelta una carcajada que deja un rastro de risitas menguantes que se acaba desvaneciendo en un hondo suspiro melancólico.

«Jesucristo no presumía. Eso dice la Biblia. Porque nosotros no nos reconocemos en sus palabras... Hace cuatro horas que he salido de casa, verá cómo me reciben los perros...»

El autobús reduce la velocidad al entrar en una curva cerrada y mi dicharachero compañero de viaje se pone serio.

«¡Aquí se mató mi primo, el Joaquín! ¡Ahí abajo! Iba con la moto. Primo hermano mío. El camión se lo tragó. ¡Hay que ver!

Era eso que llevaba una vespino, que iba a trabajar y le cortó la cabeza... Tengo amigos portugueses.»

De repente se pone a cantar en voz baja, de repente deja de cantar, de repente suelta una carcajada sin ton ni son, clava su mirada en el aire y se queda como ausente, de repente vuelve en sí y reanuda su perorata.

«Ahora viene mucho turismo a Hornachuelos. Quieren ver el Salto del Fraile y esas cosas. Yo salía, pero no salgo. Veo lo que hay que ver y ya está. Los pueblos conjuntamente fomentan el turismo, pero yo recojo muchas latas de los turistas, que me da lástima de la Tierra. Así está el mundo lleno de basura y de tontería. Tengo yo una perra que la tenían para que peleara, con que así se gana la vida más de uno. A ésos los iba a coger yo... Y, vamos, esa perra me la quedé yo... El humano se viste con lo que se viste y la naturaleza se viste con el amor de Dios. ¡Con lo que ama Dios la naturaleza y la vida! ¡Y también a mí!»

Vuelve a cantar. Pasados unos minutos, con un amplio movimiento de abanico, me señala el paisaje con la mano derecha, que es un mar geométrico de naranjos.

«¡No he andado yo por aquí ni nada...! ¡Y eso que me he criado en Barcelona! Cuarenta años. También a usted lo ama Dios. Dios nos ama a todos más de lo que merecemos... El lunes sube la temperatura, por la capa de ozono.»

Se ríe.

II

Este libro se comenzó a escribir en aquel instante, en el autobús que me llevaba, la prometedora mañana del 25 de junio del 2021, de Córdoba a Hornachuelos. Durante el trayecto tomé apresuradamente las primeras notas que aquella misma tarde comencé a desarrollar en mi habitación de la hospedería del monasterio trapense de Santa María de las Escalonias, a donde me dirigía sin comprender muy bien el impulso que me guiaba, pero sintiendo nítidamente su fuerza y su empuje. Decidí seguir el

horario de los monjes y levantarme a las cuatro de la mañana para acompañarlos en sus cantos con mi escucha atenta. En aquellos días, de los que recuerdo especialmente la serenidad de la noche profunda, con una luna inmensa, bruñida, que lucía su hierática majestad sobre los altísimos eucaliptos que aromatizaban de esperanza la avenida del monasterio, fui añadiendo más anotaciones. La impaciencia de las palabras que se arremolinaban en la punta del bolígrafo me forzaba a mantener la Moleskine siempre abierta.

De las Escalonias me trasladé, caminando con mi bastón, la mochila a la espalda, mi sombrero de paja y mis sesenta y seis años, a Hornachuelos, punto central de mis caminatas radiales por los senderos de Sierra Morena, explorador caprichoso de límites, horizontes e instantes. Como se sabe, el horizonte es lo que dota de figura a un paisaje y permite interrogarlo por la contrafigura de lo indefinido que esconde la distancia, allá donde no alcanza la vista. ¿Y el instante, qué es, sino el hito del tiempo?

«Ser hombre», escribí aquella noche, «es tener la capacidad de fijarse límites» y, por lo tanto, de orientarse y errar. El errático es el que da la espalda a los límites y anda extraviado. Con razón un discípulo de Platón, Jenócrates, definía la sabiduría como la facultad de poner los límites —o mojones— adecuados a las cosas. Como un mojón, en griego, es un *horos*, la prudencia era para él una *horística*.[1]

Caminar por Sierra Morena a primera hora de la mañana es atender a los límites de las últimas penumbras y al barrunto de la luz que cantan, impacientes, las avecillas, habitantes naturales del entrambos. En uno de sus tan sugerentes comentarios de los textos mesiánicos, escribe Emmanuel Lévinas: «Todo el mundo es capaz de saludar a la aurora. Pero distinguir el alba en la noche oscura, la proximidad de la luz antes de que resplandezca, en eso consiste tal vez la inteligencia».[2] Ésa es, precisamente, la inteligencia que posee la alondra y le falta a la lechuza de Minerva.

Caminar cuando apunta el alba es sentirte teórico del cielo y del infinito, de esa íntima e inquietante lejanía de las estrellas. Schelling, siguiendo a los clásicos, decía que en el hombre la

Naturaleza se contempla a sí misma y, al observarse a través de nuestros ojos, toma conciencia de sí. Efectivamente, sin el hombre, la naturaleza permanecería muda, ilegible, sin hitos ni horizontes ni fronteras. Nadie entendería la inteligencia de la alondra. Cuando despierta el rumor germinal de la naturaleza, caminar es un ejercicio de hitología —de «hito», dado que son hitos o mojones los que suelen marcar los límites— y una horística. En el *Llibre de meravelles* de Ramon Llull, un padre da este consejo a su hijo: «Ve per lo món e meravella't» [Ve por el mundo y maravíllate].[3] Esto es lo que me decía a mí mismo cada noche al meterme en la cama.

III

Ya que topaba a cada instante con la «naturaleza», ese término tan polisémico como de imposible elusión, intenté, al principio, controlar un poco lo escurridizo de su ser y me propuse distinguir entre naturaleza y Naturaleza.

La primera, con minúscula, es la naturaleza que nos sale al paso, se nos presenta a los sentidos en la forma de un paisaje, un canto rodado, un caracol o un brote de un almendro. Es todo aquello no artificial que podemos captar con nuestras cámaras fotográficas. En filosofía se la conoce como *natura naturata*.

La segunda, con mayúscula, es aquello desde lo cual la naturaleza con minúscula brota y procede, adquiriendo sus perfiles. La Naturaleza se capta mejor con una fórmula matemática (es lo que intentan hacer, por ejemplo, los físicos de partículas) que con una fotografía. Es la *natura naturans*, nouménica.

Podríamos decir que la *natura naturans* es el «carnet ontológico»[4] de la *natura naturata* y que esta última es la naturaleza delimitada, conformada, recluida entre hitos. La *natura naturans* es el hontanar de los hitos.

La *natura naturata* es el Himalaya; la *natura naturans*, la fuerza que ha creado la majestad de esas montañas, impulsa la deriva de los continentes y ha dado origen tanto al planeta Tierra como a la luz de las estrellas.

La *natura naturata* es la superficie de la profundidad de la *natura naturans*, que para hacerse visible ha de negarse a sí misma.

Esta cómoda distinción posee una larga tradición filosófica. Proclo, por ejemplo, diferenciaba en sus *Elementos de teología* —y no era el primero en hacerlo— entre «aquello que conduce la existencia» y «aquello conducido a la existencia».[5] Lo que conduce es la energía capaz de crear; lo conducido es lo creado.

La distinción, sin embargo, comenzó pronto a incomodarme y se me hizo insostenible en cuanto comencé a pensar en el hombre como el ser que vive entre una y otra naturaleza, como el ser del entrambos. No vive allí por capricho, sino porque en su naturaleza está el impulso de modificar su propia naturaleza. ¿Qué naturaleza extraña es la suya? El mismo Proclo afirma, sin aparente titubeo, que toda alma es un entrambos, porque se encuentra entre las naturalezas idealmente indivisibles (las ideas) y las naturalezas corporalmente divisibles (las cosas).[6]

En el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*, Rousseau distingue entre el animal, en el que ve cartesianamente «una máquina ingeniosa» que «elige o rechaza por instinto», y el hombre: un ser capaz de elegir o rechazar «por un acto de libertad».[7] Una paloma moriría de hambre ante una fuente repleta de las mejores carnes, y un gato, ante un plato de frutas. Su naturaleza no los estimula a probar estas cosas. El hombre, sin embargo, se atreve con todo, incluso con lo que puede producirle enfermedades o aun la muerte, «porque el espíritu deprava los sentidos, y la voluntad sigue hablando cuando la naturaleza calla».

El hombre es capaz, por un acto libre, de morir de inanición frente a una mesa repleta de los más suculentos manjares. Conociendo los alimentos más sabrosos, puede decidir no probarlos. Es capaz, incluso, de renunciar a su vida persiguiendo un ideal. En este sentido es el animal «biológicamente frívolo».[8] Lo es hasta tal punto que en él la diferencia entre *natura naturans* y *natura naturata* falla, se hace ambigua, dado que es capaz de proponerse la domesticación de su *natura naturans*. Piénsese en la moderna ingeniería genética.

Por vivir en el entrambos de estas dos naturalezas, se sueña con ser de otra manera y convertir su sueño en el hito orientador de su vida.

El hombre es siempre, constitutivamente, transhumano. La suya es una tercera naturaleza, una naturaleza desencajada, que crece en el entrambos y juega con sus límites (siempre provisionales), intenta conceptualizar lo ilimitado y es capaz tanto de arrojarse al vacío —el don Álvaro del duque de Rivas desde el Salto del Fraile, en Hornachuelos— como de cuidar con el mayor esmero una maceta con una flor de plástico en la ventana de una misérrima favela en un barrio de Río.

Frente al mártir o el héroe el hombre trivial es impredecible. Cuenta Ramón Pérez de Ayala[9] que un hombre que cayó al vacío desde un sexto piso y pudo contarlo porque no sufrió más percances «que algún verdugón y moledura de huesos», afirmó que en su caída no pensó ni en su mujer ni en sus hijos, ni tan siquiera en su muerte, «sino tan sólo en que se había olvidado aquel día de poner alpiste al canario».

El hombre es la tercera naturaleza en la que la *natura naturata* alarga su mano hasta alcanzar los engranajes de su *natura naturans* con la pretensión de modificarse a sí mismo en sintonía con las imágenes —de entusiasmo o decepción— que es capaz de proyectar sobre su propio ser. Este proyecto de domesticación de lo oculto es característico del humano, lo cual es como decir que los límites de lo humano son inestables. El hombre no es un ser natural que ha ido de visita al *limes* [límite, frontera], sino que vive en el *limes*. El *limes* es su naturaleza y la variación de sus límites, su historia.

Esto es algo que siempre se ha sabido. Piénsese en el *Protágoras* de Platón o en el *Discurso sobre la dignidad del hombre* de Pico della Mirandola. Pero tras los cambios históricos evidentes se buscaba una permanencia como soporte de la posibilidad misma del cambio. Hoy no hay permanencia supuesta que no sea puesta en cuestión. La inestabilidad de la frontera se imagina sin arraigo, para ponerla así a disposición del deseo. En estas páginas, sin embargo, nos preguntaremos si para habitar políticamente no es

necesaria, al menos, una cierta confianza en las permanencias, sin descartar *a priori* que, en último extremo, bien pudiera ser ésta una ilusión necesaria para la propia vida en común (lo que Platón llamaba «noble mentira»).

El hombre imagina y no puede dejar de hacerlo, pero la imaginación siempre se complace jugando con monstruos que nunca sabemos hasta qué punto pueden desplazar los límites de lo obvio hasta hacerse realidad canónica. La vejez es, en buena parte, esta convivencia, más o menos pacífica, pero siempre un tanto perpleja, con lo que en la juventud parecía monstruoso, pero que se ha hecho más real que lo que se tuvo por real. Piénsese lo que supone para muchos ancianos la crisis del binomio masculino-femenino. Algunos preferirán hablar de rendición de la vejez ante lo inexorable.

No hace tanto tiempo que resultaba inconcebible que alguien se definiera a sí mismo como «filósofo punk-trans» o como «ciberfeminista». Hoy te dan premios de ensayo por presentarte así. Lo posible está fagocitando a lo real. Nadie que tome un potenciador de la erección se pregunta si su conducta está de acuerdo con la naturaleza. Lo mismo podemos decir del trasplante de un órgano de un cerdo a un ser humano. No critico nada de esto, simplemente constato que muchas cosas que nuestros abuelos eran incapaces de imaginar, nuestros nietos las viven como rutinas de lo posible. Se discute (reconozco que no sé con qué fundamento científico) sobre la posibilidad de trasplantes uterinos para mujeres trans o, incluso, para hombres cisgénero. En el caso de las relaciones entre sexo y género, la ambigüedad crece hasta el punto de que hoy es posible pensar el género como «un espacio para experimentos y transformaciones». Lo que a algunos les provoca una automática mueca de rechazo, a otros los lleva, simplemente, a encogerse de hombros y preguntarse: «¿Y por qué no?».

¿Hay algo más humano que este «Y por qué no»?

Nunca ha sido más evidente la condición de entrambos del humano y por eso mismo podríamos preguntarnos si no estamos a las puertas del fin de la naturaleza tal como la hemos ido entendiendo tradicionalmente, en su doble imagen de *naturata* y

naturans.

El hombre capaz de desarrollar la ingeniería genética no puede establecer los límites de su desarrollo. Pero lo más sorprendente es que el hombre que está desentrañando los arcanos de la física de partículas tampoco puede asegurar que la ciencia nos quiera, o que en la deriva de la naturaleza (en todas sus formas posibles) hacia el final del cosmos, el hombre sea una variable relevante. Más bien resalta nuestra irrelevancia cósmica. Mientras soñamos con ser dioses, el silencio de los espacios infinitos nos ignora. Así pues, podemos sospechar que quizá pudiera ser racional no ser del todo racionales en el día a día, mientras el Todo camina inexorablemente hacia el ocaso. La realidad no tiene por qué estar hecha a medida de nuestro deseo. Hace tiempo que Fontenelle dejó dicho que, si poseyera en un puño todas las verdades, se cuidaría muy mucho de abrir la mano, para no hacer infelices a los hombres.

Hoy nos vemos abocados a hacernos una pregunta inquietante sobre lo intelectualmente honesto en un contexto en el que sabemos que nadie acallará la aparición de los «¿Y por qué no?». Vivimos más en el momento de la perplejidad que en el de la complejidad.

Y mientras lanzamos a la ciencia la pregunta «¿Y por qué no?», el miedo, impertinente, crece y está comenzando a teñir con sus siniestros colores el futuro.

El hombre, ser del entrambos, es, por eso mismo, transfinito; es el ser del límite.

IV

De mis caminatas por Sierra Morena recuerdo especialmente mis visitas al antiguo convento franciscano de Santa María de los Ángeles —donde está el Salto del Fraile— y, sobre todo, al monasterio carmelita del Tardón, en San Calixto. Llevé siempre el cuaderno con las notas en la mochila y fue él quien me impuso el ritmo de los pasos. El privilegio de la soledad es la libertad de no

tener que negociar el trayecto con nadie. A veces el esbozo de una idea pillada al vuelo me retenía porque me urgía recogerla en su misma palpitante ambigüedad. Otras veces, había que rumiar una intuición con calma y necesitaba una piedra donde sentarme y el cobijo de la sombra de una encina para desarrollar lo que en esbozo estaba llamando a las puertas de mi mente. En algunas ocasiones, movido por un deseo infantil de liviandad, celebraba mi despreocupado bienestar cantando, antojadizo y a pleno pulmón, por ejemplo, *Locus iste a Deo factus est*[10] por el barranco de la Rabilarga o por el arroyo de la Guazulema. Hay fundamento para el elogio de la esporádica vida solitaria, porque nuestros sentidos se afinan en el contacto libre con bosques, montañas, arroyuelos y silencios.

Fueron aquéllos unos días felices, pero de muchos tropiezos, cosa normal en quien por andar oteando horizontes no vigila donde pone los pies, pero ¿qué es pensar, sino tropezar?

De vuelta a casa, los primeros días me despertaba, automáticamente, a las 4 de la mañana y salía a mirar por la ventana la noche urbana, sin misterios, y a escuchar el silencio de los pájaros. Después escribía sobre lo escrito, pero ahora tenía que ir empujando las palabras en su búsqueda del concepto, porque en la comodidad del hogar parecían melindrosas.

Tal como el lector familiarizado con la filosofía española del siglo XX se habrá percatado, al hablar de transfinito, pienso muy especialmente en Juan David García Bacca, y al hablar del ser del límite, en Eugenio Trías. Este lector se encontrará frecuentemente en estas páginas con sus ecos, por lo cual me apresuro a rendirles un tributo de gratitud.

V

Hace ya bastantes años, los miembros del Círculo Filosófico Soriano se pusieron en contacto conmigo, que resido en Barcelona, para proponerme que les diera una conferencia. Tuvieron el detalle de añadir a su invitación esta relevante advertencia: «¡A ver de qué

vienes a hablarnos, porque aquí sólo nos interesa lo eterno!». Por supuesto, no solamente acepté, sino que me las apañé para convertirme en un habitual de sus anuales jornadas filosóficas.

Recuerdo un mes de marzo en el que, camino de Soria, estaba ascendiendo a la meseta dejando a mi izquierda un Moncayo que resplandecía majestuosamente cubierto de nieve refulgente. Ese monte fue un hito del paisaje de mi infancia. Mi abuelo Federico, siempre que se mostraba visible en el horizonte, se refería a él con una dignidad que tenía algo de sagrada. Dudo que supiera que los aragoneses proyectaron esculpir el rostro de Joaquín Costa en su vertiente norte. El cielo, patria —creíamos— de lo estable, era de un azul intensísimo, homogéneo, que hacía resaltar aún más el perfil nevado de la montaña. Al acercarme a Ágreda comenzaron a sonar en la radio del coche las primeras notas de los *Sonetos de Petrarca*, de Liszt. Era la música precisa para el ascenso porque parecía emanar del mismo azul nítido del cielo, invitando a alzar la mirada. ¡Qué distinto aquel cielo terrestre y tan humano de aquel cielo cósmico que tanto perturbaba a Pascal por el silencio de sus espacios oscuros e infinitos!

La música dota a la eternidad de instantes, que son hitos en el tiempo. El tiempo sin instantes es la eternidad muda, sin concepto, sin forma ni imagen. Es lo despiadadamente otro... Eso otro que la ciencia nos dice hoy que espera a todo lo existente como colofón final de la historia natural, cuando la *natura naturans* dé de sí el absurdo de una informe *natura naturata* que será como el cadáver helado de su propio ser.

Allá, en Ágreda, en un convento de clausura, vivió una monja, sor María Jesús, a la que el rey Felipe IV nombró tácitamente su embajadora en el cielo, intentado conseguir por su intermediación una alianza con El Infinito. Aunque ésta es otra historia, ya que recalamos en Ágreda, recordemos que sor María Jesús solía decir que lo propio del alma es su capacidad para levantarse a sí misma sobre sobre sí misma. Pero tan propio del alma es levantarse como tropezar, caer, postrarse, rebajarse y corromperse.

2

El octavo día de la creación

I

En el principio era el *logos*, la razón común y, por lo tanto, comunicable, y el *logos* parecía ser, al mismo tiempo, divino, luminoso y filantrópico.

II

El Dios del Génesis, tras crear los cielos y la tierra, creó la luz y la separó de las tinieblas y con el amparo de la luz, que ilumina los límites, fue completando su obra hasta que:

«26. Por fin dijo: Hagamos al hombre a imagen y semejanza nuestra; y domine (*praesit*) a los peces del mar, y a las aves del cielo, y a las bestias, y a toda la tierra, y a todo reptil que se mueve sobre la tierra.

»27. Creó, pues, Dios al hombre a imagen suya: a imagen de Dios le creó; los creó varón y hembra.

»28. Y les echó Dios su bendición y dijo: Creced y multiplicaos, y henchid la tierra, y enseñoreaos (*subjicite*) de ella, y dominad (*dominamini*) a los peces del mar y a las aves del cielo y a todos los animales que se mueven sobre la tierra.

»29. Y añadió Dios: Ved que os he dado todas las hierbas las cuales producen simiente sobre la tierra, y todos los árboles los cuales tienen en sí mismos simiente de su especie, para que os sirvan de alimento a vosotros,

»30. y a todos los animales de la tierra, y a todas las aves del cielo, y a todos cuantos animales vivientes se mueven sobre la tierra, a fin de que tengan que comer. Y así se hizo.

»31. Y vio Dios todas las cosas que había hecho; y eran en gran manera buenas. Con lo que de la tarde y de la mañana se formó el día sexto.»[1]

III

Hubo, pues, un tiempo en el que todo se presentaba bien delimitado y tan acogedor que nada parecía más natural que el optimismo. El hombre, aunque hecho de barro, sabía que el suyo no era el cieno trivial, sino el barro del Paraíso. En su forma había alguna semejanza con Dios.

Comentando estos versículos del Génesis en *La insoportable levedad del ser*, Milan Kundera resalta que cuando Dios encargó al hombre reinar sobre los animales, no le dio título de propietario, sino de administrador, o de gestor vicario, obligado a rendir cuentas de su administración. El texto de la Vulgata le concede una preeminencia jerárquica indudable, pero no le pide que la ejerza con arrogancia. Los verbos con los que se expresa su posición privilegiada instauran al hombre como el poder delimitante, el soberano emplazador de hitos. Por eso a Descartes (cuyo sujeto, de alguna manera, apunta su presencia en el *subjicite* del versículo 28) no le faltan motivos para, como añade el mismo Kundera, dar un paso más y atreverse a hacer del hombre el «señor y propietario de la naturaleza».

El hombre fue creado por un *logos* filántropo que lo sitúa en el centro de la naturaleza para que organice y ordene lo creado. En Adán todos nacemos geómetras con una capacidad delimitante que no podemos dejar de ejercer. Aparentemente, para el hombre adánico la historia es una permanente repetición de lo mismo, ya que cada cosa tiene su preciso lugar en el orden del mundo, pero su actuación, por ser delimitante, no puede sino crear diferencias. Por lo tanto, más que un hombre ahistórico, es un hombre que aún

no ha descubierto las consecuencias imprevistas de sus actos, su historicidad. El hombre adánico aún no sabe que su verdadero privilegio es ser capaz de asumir responsabilidades.

IV

El hombre adánico vive en un tiempo en el que nada era más de sentido común que el mandato de «creced y multiplicaos». Todo estaba por estrenar y, sobre todo, estaba por estrenar la decepción. Hasta que no se ve fuera del Paraíso no comienza a ser hombre. Recordemos que la ciudad es una invención de Caín, que es quien, de alguna manera, culmina la acción delimitante al hacer del hombre un animal político.

A los hijos de Caín —que somos todos nosotros— todo nos parece demasiado usado y el Dios bíblico se nos antoja un tanto insensato. Estamos a punto de alcanzar los ocho mil millones de practicantes enfervorizados de la reproducción humana y tanto fervor nos inquieta. Además, en los tiempos bíblicos el hombre no tenía problemas para verse a sí mismo como pastor, mientras que, en los tiempos de la Big Mac, somos productores industriales de hamburguesas sobre cuyo origen en granjas estabuladas preferimos no pensar. Se nos atragantarían si las devorásemos pensando en un matarife industrial.

La dominación insolente de la Tierra nos hace temer nuestra propia avaricia, hasta el punto de que se ha ido abriendo paso la sensación de que somos unos gestores manirrotos de la creación, que manejan de manera un tanto inconsciente o frívola su capacidad delimitante. Cada vez hay más convencidos de que nos hemos convertido en depredadores de los limitados recursos naturales de la Tierra, que no es solamente el planeta en el que vivimos, sino, sobre todo, el planeta del cual vivimos. De todo esto tenemos diariamente noticias. No hace falta, pues, insistir en lo obvio. Lo que nos interesa en este momento es resaltar el desconcierto del ser al que le interpelan los hitos que él mismo ha ido poniendo en la naturaleza. Si escuchamos algunas voces parece

que, incluso, estaría dispuesto a renunciar, al menos nominalmente, a la condición de propietario de la Tierra. Pero conviene ser precavido a la hora de interpretar sus palabras, porque, al mismo tiempo que se lamenta por las consecuencias de su imprudencia, el hombre se empeña en apropiarse tecnológicamente de su misma naturaleza para ampliar indefinidamente sus límites. A la par que se siente humillado por sus obras, se va mostrando más soberbio con sus intenciones, hasta el punto de soñar con la creación de un nuevo Adán a imagen y semejanza de sus deseos.

Si frente a la naturaleza degradada parece reclamar unos severos controles, frente a sí mismo, sueña con rehacerse, corrigiendo los errores de diseño de la «creación». Se dice dispuesto a renunciar al señorío sobre la Tierra, pero no a ser el sujeto creador de su posteridad biotecnológica. Tanto es así que está transformando lo biológico en tecnológico.

El hombre no puede dejar de ser la tercera naturaleza.

V

A veces da la sensación de que, al descubrir que no sabemos ser prudentes con el uso de cuanto nos mantiene vivos (nuestro planeta), hubiéramos decidido ponernos en manos de la ciencia, para que sea ella la que nos meta en vereda. Pero el desarrollo del proyecto científico también ha tenido consecuencias imprevistas: hemos descubierto que no es necesariamente lo mismo preocuparse del hombre que de la verdad, que el *logos* —excepto en el caso del platonismo y del cristianismo— no está obligado a ser filántropo. La ciencia moderna, por sí misma, no se preocupa de nosotros, sino de la imperiosidad de sus deducciones. No le interesan otros límites que los que le impone el desarrollo lógico de sus teoremas.

El *logos* matemático construye sistemas racionales perfectamente naturales, pero inhabitables por el hombre. La prudencia ha perdido autoridad para gobernar a la ciencia, pero la ciencia es inhóspita.

El mundo de la vida humana no es el de la ciencia, aunque evidentemente los humanos necesitamos la ciencia, no tenemos lo suficiente con ella.

VI

Defiende Platón en un bien conocido pasaje del *Fedón* que la filología (el aprecio del razonamiento) y la filantropía (el aprecio de las cosas humanas) son como las dos caras de una misma moneda. En la salud de cada una se juega la salud de la otra. Mantener la confianza en el *logos* es esencial para mantener la confianza en el hombre y, a la inversa, mantener la confianza en el hombre es imprescindible para mantener la confianza en el *logos*. Si uno de los dos elementos falla, se resiente inmediatamente el otro. Cuando la filología, por las dificultades a las que ha de hacer frente, se degrada en misología (la reticencia o incluso el desprecio del razonamiento), la filantropía rápidamente decae en misantropía.

El sentido, nos viene a decir Platón, es sentido; de manera que se necesita alguna conciencia del sentido para captar el sentido de algo que tenemos delante de las narices. En caso contrario caeríamos en la indiferencia ante lo familiar y ante lo extraño, ante la verdad y ante la falsedad.

Podemos decir que la experiencia de la captación del sentido es la del encaje del *logos* —de la verdad— en la razón humana. ¿Y nuestra situación actual no se caracteriza por la creciente conciencia del desencaje de la historia natural y la historia del hombre tal y como es vivida por el mismo hombre? Creo que podemos acordar sin mayores reticencias que se caracteriza, al menos, por el abandono de la ambición del sistema.

Este abandono posee, a mi modo de ver, una parte positiva: nos obliga a ser más humildes y a no prescindir del recurso de la prudencia. Estamos condenados a avanzar, a movernos, a interrogarnos incesantemente por el sentido de los límites (porque los mismos interrogantes que les dirigimos los modifican), sin

posibilidad de entregarnos al consuelo del sistema. Sugiere Lev Shestov en *Apoteosis de lo infundado* que el sistema es la justificación del cansancio, pues cuando un pensador pierde la capacidad y la fuerza para avanzar, comienza a asegurar que ha llegado hasta el fin. Es decir, confunde la verdad última con el límite de sus fuerzas. No es, desde luego, nuestro caso. Bien sabemos que ya no podemos entregar nuestra razón a un sistema. Ya no podemos ser sedentarios.

«El auténtico investigador de la vida no tiene derecho a ser un hombre sedentario», asegura Shestov. Y añade: «Pues mientras sean los sedentarios quienes busquen la verdad, la manzana del árbol del conocimiento no será arrancada».[2]

VII

En el prólogo del Evangelio de san Juan se afirma con rotundidad que «en el principio era el *logos*» y que «el *logos* era Dios». Esta doble tesis se completa en la primera epístola de Juan[3] al identificar a Dios con la luz y la filantropía, mientras la confusión (o a la mentira) se identifica con las tinieblas: «El que dice que está en la luz y aborrece a su hermano está todavía en las tinieblas. El que ama a su hermano permanece en la luz y en él no hay tropiezo. Pero el que aborrece a su hermano está en tinieblas, y anda en tinieblas, y no sabe dónde va, porque las tinieblas le han cerrado los ojos».

No es mi intención comentar teológicamente estas palabras, sino resaltar, de nuevo, la relación que el Antiguo y el Nuevo Testamento encuentran entre el *logos*, la luz y la filantropía, frente a la misología, las tinieblas y la misantropía. Desde esta perspectiva, lo racional es natural.

¿Pero qué pasa cuando se rompe esta relación?

Sugiero —y me limitaré a la sugerencia— que esta rotura no afecta al cristiano que mantiene viva su fe, puesto que cree que, como dice también san Juan en su primera epístola, «hemos conocido el amor que Dios nos tiene y hemos creído en él».[4] Para

el cristiano hay una verdad antecedente que se afirma eternamente, sosteniendo el encaje del sentido de la historia natural y su propia historia personal. Pero sí afecta de manera tan profunda como inevitable a los que ven en el *logos* científico un nuevo monoteísmo que ha lanzado a la obsolescencia a la prudencia. Para el *logos* científico la filantropía no es una hipótesis que tenga necesidad de plantearse. Se podrá objetar el «cuán largo me lo fiais», porque faltan eones para el fin de la historia natural (de la cual la ciencia es profeta), pero no se puede negar que la imagen de esta historia como un relato que acaba mal se ha asentado entre nosotros y, sean las que sean sus consecuencias a largo plazo, lo obvio es que el puesto del hombre en el cosmos tiene algún parecido al de una frase que no encaja en un texto y cuya función parece ser la impugnación de un relato. Podríamos, incluso, preguntarnos si el progreso moral no podría consistir en la aceptación de la necesidad de afirmar el mundo de la vida humana frente al mundo de la naturaleza, aunque para ello debamos mentirnos un poco sobre la relevancia de las cosas humanas, lo cual podría ser una manera noble de afirmar el valor poético de la relación entre filantropía y filología.

Desde este punto de vista, la tercera naturaleza —que es el hombre— se caracterizaría por su especialísima relación con una verdad que no está ni en la luz ni en las tinieblas, sino en la penumbra.

VIII

Mediodía de un domingo luminoso de marzo, en Puebla, México. De más allá de las jacarandas en flor del Paseo Bravo —que aquí se conocen como pasión de Cristo, por florecer en Cuaresma— me reclama el tañido de una campana. En este paseo hubo una vez un monumento —un hito de la memoria— a un distinguido insurgente, «benemérito de la patria», pero ahora sólo queda una inscripción en la que se lee: «A su memoria, en este mismo lugar, se le erigió un monumento, que desapareció con el tiempo».

Hace un calor pesado y agotador. Hay demasiada luz y el exceso de luz también ciega. Decido seguir el sonido de las campanas, en busca de la penumbra reconfortante de una iglesia. Llego así hasta la iglesia de San Agustín. En el umbral me encuentro con un cartel en el que está escrito el siguiente texto del santo de Hipona: «Aquí me tienes, Señor. Yo soy aquel esclavo que escapó de su amo y buscó el amparo de las sombras».

IX

La erosión de la relación entre filantropía y filología, es decir, entre la confianza en el *logos* y la confianza en el hombre, presenta formas diversas que, en conjunto, nos dibujan el rostro del moderno pesimismo. A mi modo de ver pueden concretarse en las siguientes cinco:

1. El crecimiento de la progresofobia.
2. El temor de que algo catastrófico está a punto de pasar.
3. La relación del hombre del Antropoceno con las no-cosas.
4. La confianza en la bioperfectibilidad.
5. La certeza de que la ciencia no nos ama.

3

El crecimiento de la progresofobia

I

No hay duda de que las ciencias y las tecnologías, consideradas una a una, presentan avances fabulosos. Véase la medicina o la ingeniería (si es que hoy puede diferenciarse con nitidez entre una y otra). Pero, sorprendentemente, al hombre moderno no le salen las cuentas, pues la suma de todos esos innumerables progresos parciales no le acaba de dar para un Progreso con mayúscula.

Somos, en muchos aspectos, las personas más afortunadas que hayan pisado la Tierra. La esperanza de vida no deja de crecer; la mejora de las condiciones físicas de existencia es indudable. Hoy un pobre tiene en España una atención médica de más calidad técnica que la que tenía un rico hace veinticinco años. Si nuestros bisabuelos nos vieran, creerían que estamos viviendo en la utopía que ellos soñaron. Pero los sociólogos aseguran que no nos sentimos más felices que las generaciones anteriores. El porcentaje de personas que se consideran satisfechas con su vida no ha aumentado en cincuenta años.

Se extiende la sospecha de que estamos prisioneros dentro de algo de lo que no hay manera de salir indemnes porque es a la vez público e íntimo; de algo que pudiera no tener un afuera. Soñábamos con extender la sociedad del cuidado y nos hemos topado con la sociedad del «¡Cuidado!».

II

¿Qué ha sido del optimismo progresista de Marx?

En el prólogo de la edición alemana de *El Capital* utiliza Marx una metáfora obstétrica para explicar sus intenciones. «La finalidad de esta obra —dice— es descubrir la ley económica que mueve la sociedad moderna» y la empuja hacia el progreso con la inexorabilidad de las leyes físicas. Por eso no se pueden suprimir por decreto las fases naturales del desarrollo histórico, pero sí se «pueden acortar y hacer menos doloroso el parto».[1] Marx creía, firmemente, que estaba asistiendo a la conclusión de un pasado de explotación del hombre por el hombre y a la aurora del comunismo. El suyo era el tiempo de la lucha final entre lo viejo y lo nuevo.

Pero lo viejo se resistía más de lo previsto y a su resistencia dedicó Antonio Gramsci esta curiosa anotación de sus *Cuadernos de la cárcel*:[2] «La crisis consiste precisamente en el hecho de que lo viejo muere y lo nuevo no puede nacer [...], en este interregno se verifican los fenómenos morbosos más variados». El fenómeno que más le llama la atención es la «crisis de autoridad». Las clases dominantes han perdido su antigua autoridad y ya no guían, pero intentan mandar. Al constatar que las gentes ya no creen en lo que creían, sospecha que derivarán hacia un escepticismo generalizado. Lo que no podía sospechar es que el escepticismo alcanzaría al propio marxismo, que lleva medio siglo preguntándose cuál es el nuevo sujeto revolucionario y, en las últimas décadas, ha ido sustituyendo su antiguo progresismo por una desconfianza hacia el futuro cada vez más manifiesta.

Las imágenes de lo monstruoso son frecuentes en las muchas ontologías pesimistas del presente. Para Spengler, el monstruo era la *Decadencia de Occidente* (1918-1922), o, más bien, la decadencia de una Europa agotada que estaría asistiendo a su propio fin. En esta misma línea, Ortega consideró, en una conferencia que impartió en Aspen en 1949 titulada «Sobre un Goethe bicentenario», que la civilización europea se había hecho «problemática para sí misma».[3] Tres años antes, Bernanos había

sostenido en una charla en Ginebra que la civilización europea se estaba desmoronando y no la sustituiría nada.

Podríamos presentar toda una retahíla de filósofos alarmados ante las decepcionantes derivas de la historia, pero podemos contentarnos con Günther Anders y Hans Jonas.

Anders, discípulo de Husserl, ve *La obsolescencia del hombre* (1956) y profetiza «la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial».

Jonas, discípulo de Heidegger, nos descubre en *El principio de responsabilidad* (1979) la necesidad de un nuevo imperativo categórico: «Obra de tal manera que los efectos de tu acción sean compatibles con la permanencia de una vida auténticamente humana en la Tierra». Es uno de los primeros filósofos en resaltar «las posibilidades apocalípticas contenidas en la tecnología moderna» y el «exclusivismo antropocéntrico».

La Europa prometeica, que en un tiempo tuvo el progreso como un dogma de fe, lleva décadas mirando de forma reticente al porvenir. Steven Pinker habla de «progresofobia» y el presidente francés, Emmanuel Macron, acaba de decretar (24 de agosto del 2022) ante el Consejo de Ministros francés, «el fin de la abundancia», «el fin de la evidencia» y «el fin de una forma de imprudencia».[4]

III

Cuando la cápsula *Voyager* fue lanzada al espacio, en 1977, Carl Sagan quiso ofrecer una imagen optimista y esperanzada de la humanidad a un hipotético receptor de ésta, por eso le añadió un mensaje optimista utilizando los lenguajes de J. S. Bach y de Isaac Newton. ¿Qué mensaje querríamos transmitir hoy sobre nosotros mismos? Más de uno pensará en el siguiente: «Prohibido el paso. Peligro de muerte».

El escritor norteamericano Jonathan Franzen expresaba bien, aunque inconscientemente, la separación creciente de la filología y la filantropía cuando confesaba recientemente a un periodista que

había perdido la fe en el progreso y en el poder de la razón.

IV

Aquel heroísmo intelectual que Husserl tenía por lo más propiamente europeo es puesto insistentemente en cuestión por una imagen *woke*[5] de Europa asociada a los pecados capitales de nuestro tiempo: el hombre blanco, el capitalismo, el colonialismo, el imperialismo, la técnica, el racionalismo... Europa es vista por sus críticos como la heredera de la lógica expansionista del proyecto imperial romano. Ha llegado la hora, dicen algunos, del «gran reemplazo», de la entrega de un continente envejecido a la emigración proveniente de África y Asia.

V

Mientras nuestras máquinas no dejan de progresar, nosotros parecemos estancados, por lo que ha surgido la pregunta inevitable: ¿habrá un momento en que nuestras tecnologías, animadas por el alma de una inteligencia artificial superdesarrollada, puedan mejorarse a sí mismas exponencialmente de manera autónoma? Si fuera así, podrían dejar al hombre relegado en una cuneta de la historia como mera cacharrería biológica. Según algunos visionarios, el momento del adelantamiento —de la singularidad— está al caer. Ray Kurzweil, tras escribir dos libros de gran éxito, *La era de las máquinas inteligentes* y *La era de las máquinas espirituales*, se atrevió a ponerle fecha: el año 2045. Los que alcancen esa fecha podrán elegir vivir para siempre gracias a los progresos combinados de la genética y de la nanotecnología.[6] La singularidad nombra, pues, la completa entrega de lo humano a lo científico, el triunfo incondicional de la inteligencia no biológica sobre la biológica o, si se prefiere, la apoteosis de una biología completamente tecnificada gracias a la conjunción de las biotecnologías, la inteligencia artificial, la

nanotecnología y las neurociencias.

4

El temor de que algo catastrófico está a punto de pasar

I

Hay, pues, un clima milenarista —un poco retardado, si se quiere — en el ambiente. Piénsese en un movimiento como el autodenominado *Extinction Rebellion*.[1] Su mismo nombre ya nos dice algo sobre la singularidad con la que viven su tiempo algunos jóvenes. Sienten que la vida en la Tierra está en crisis y que se encuentran a las puertas de algún tipo de apocalipsis planetario debido al desarreglo ecológico, y no faltan intelectuales en la academia que se afanan por dotar de argumentos a su pesimismo. Estoy pensando, entre otros muchísimos ejemplos posibles, en la filósofa Deborah Danowski y el antropólogo Eduardo Viveiros de Castro, convencidos del declive de la aventura antropológica, tal como nos lo cuentan en *The Ends of the World*,[2] o en el filósofo francés Jean-Luc Nancy, que lleva años asegurando que vivimos en «el tiempo que sabe que puede ser el fin de los tiempos».[3] Pudiéramos ser, pues, «los humanoides postreros».[4]

II

Uno de los pioneros de la antropología pesimista, hasta el punto de afirmar que el ser humano es el cáncer del planeta, es el biólogo Paul R. Ehrlich. Pocos manejan mejor que él el alarmismo y quizá

ninguno tenga más reconocimientos internacionales. Mientras en París los jóvenes arrancaban los adoquines para ver el mar, Ehrlich corría las cortinas del presente para contemplar alarmado un negro futuro por culpa del crecimiento demográfico desbocado. Véase *La explosión de la población*.[5]

Sus declaraciones no se caracterizan precisamente por su ambigüedad. Veamos algunas:

En 1968 (en la edición original de *La explosión de la población*): «La batalla para alimentar a toda la humanidad ha terminado. En la década de 1970, cientos de millones de personas morirán de hambre a pesar de los programas de choque emprendidos ahora [...]. Nada puede evitar un aumento sustancial en la tasa de mortalidad mundial...».

En 1971: «Para el año 2000, el Reino Unido sólo será un pequeño grupo de islas empobrecidas, habitadas por unos 70 millones de personas hambrientas».

En 1974: «La fiesta económica de Estados Unidos está llegando a su fin: ya no habrá más energía barata y abundante, ya no habrá más comida barata y abundante».

En 1986: «Es posible que las hambrunas causadas por el clima debido al aumento de CO_2 puedan matar a 1.000 millones de personas antes del año 2020».

Los libros de Ehrlich tienen títulos tan tremendos que no desmerecerían en la sección de terror de una librería: *Cómo ser un superviviente* (1971), *El fin de la abundancia* (1975), *Extinción* (1981), *El frío y las tinieblas: el mundo después de una guerra nuclear* (1984), *La explosión de la población* (1990), *Un mundo herido* (1997)...

No se ha cumplido ninguna de sus previsiones, pero él sostiene que, si se tiene en cuenta la suma del cambio climático, el desastre ecológico y la disminución de la biodiversidad (lo que él llama «la sexta extinción»), ha sido demasiado optimista. La bomba no sólo no estaría desactivada, sino que amenaza con producir un colapso global de la civilización. El radicalismo parece sentirse cómodo manifestándose como una mitología del perdedor; es decir, creyendo que tiene más razón cuanto más se equivoca.

Muy en la línea de los títulos de Ehrlich se encuentra el libro de Pierre Thuillier *La grande implosion* (1995), que se presentaba como un informe sobre el hundimiento de Occidente. El alud de libros publicados con títulos de este tipo está al alcance del cualquier buscador de desesperanzas. Parecemos adictos a la literatura catastrofista.

III

El 30 de junio de 2021 la prensa recogía con grandes titulares que, según el borrador de un informe de la ONU, el calentamiento global tendría ya efectos devastadores e irreversibles en los próximos treinta años, independientemente del ritmo de reducción de gases de efecto invernadero. La conclusión era rotunda: «La vida en la Tierra puede superar un drástico cambio climático. Los humanos, no». El 1 de noviembre de este mismo año se reunía en Glasgow la Cumbre del Clima con la ausencia del mayor emisor mundial de CO_2, China. António Guterres, secretario general de la ONU, dijo: «Basta de tratar a la naturaleza como un retrete y de cavar nuestra propia tumba».

Hay jóvenes que sienten que las generaciones precedentes les hemos robado el futuro, porque en aras de nuestro bienestar no hemos tenido en cuenta los efectos del cambio climático. Nos miran como si nos hubiésemos desentendido de ellos. La ONU le ha dado un nombre a su estado de ánimo: *climate anxiety*, a veces traducido por «ecoansiedad». No es un fenómeno minoritario. Ciertas encuestan señalan que el 75 por ciento de los jóvenes de entre 16 y 25 años no ven nada tranquilizador en su futuro. Más del 30 por ciento duda de si tener hijos o no. Lo posible se ha teñido de negro para ellos y se confunde con lo temible.

Ronald Bailey, editor de ciencias de *Reason*, una revista libertaria estadounidense, bien conocida por su defensa del transhumanismo y de la utilización de biotecnologías para el mejoramiento humano, sostiene en un artículo que alcanzó una gran difusión[6] que el pesimismo afecta a un número creciente de

ciudadanos en los países occidentales, que parecen convencidos, en unos porcentajes que superan el 50 por ciento, de que a la humanidad no le quedan más de cien años de vida y, además, cuanto más jóvenes, más pesimistas.

Diferentes encuestas indican que un tercio de los jóvenes cree que a lo largo de su vida se enfrentará a un desastre de carácter apocalíptico. En el ambiente de nuestro presente flota, insidiosa, la sospecha de que el mundo, tal como lo conocemos, está llegando a su fin. Con frecuencia esta creencia va acompañada de la coletilla: «La evidencia científica demuestra que...». ¿Y qué es lo que causará este fin? Ya lo hemos dicho, uno o varios de estos elementos conjuntados: el cambio climático, el agotamiento y la degradación de los recursos naturales y los ecosistemas, el crecimiento de la población mundial, las pandemias, un colapso económico internacional, una guerra nuclear o biológica, el terrorismo, el desenfrenado cambio tecnológico, la colisión de un meteorito..., lo que sobran, al parecer, son candidatos.

IV

Este pesimismo está tan asentado en las escuelas que forma parte ya de los contenidos curriculares. Estamos educando a las nuevas generaciones en el resquemor al futuro. En una fecha tan temprana como 1982, uno de los creadores de los métodos prospectivos, Herman Kahn, denunciaba en su libro *The Coming Boom*[7] que en las escuelas se estaba sustituyendo la «ideología del progreso» por una imagen pesimista del futuro. Añadía que dos de cada tres estadounidenses creían que sus nietos vivirían peor que ellos. Y puntualizaba: «Es decir, tienden a creer en la visión del futuro que se enseña en nuestro sistema escolar». A los niños se les aseguraba que estábamos agotando los recursos, contaminando sin control el medio ambiente, consumiendo a sabiendas alimentos que provocan cáncer, etcétera. Kahn asociaba esta pedagogía pesimista a la influencia de los ensayos de Paul Ehrlich.

V

Mientras viajaba en avión por las proximidades del Ártico, el filósofo Bruno Latour miró por la ventanilla y se dio cuenta de que la placa de hielo ya no podía ser para él algo que poder admirar sin un sentimiento de culpa. No estaba contemplando un mero fenómeno natural. Por el hecho de viajar en avión contribuía activamente a la emisión del CO_2 que estaba reduciendo las placas de hielo.[8] El espectáculo dejaba de ser sublime para pasar a ser angustioso. El sentimiento de lo sublime estaba producido en el pasado por la conjunción de la magnificencia de la naturaleza y la pequeñez del hombre. Hoy el hombre ha crecido hasta el punto de poner la naturaleza a su disposición de consumidor insaciable. La naturaleza se ha convertido en víctima.

Latour es un magnífico ejemplo del encuentro de la mentalidad ecologista, el catastrofismo, el emotivismo y la indignación moral. Con él lo patético usurpa el valor de lo sublime.

A Latour le duele el mundo hasta el extremo de que no puede disfrutar del sol sin pensar en el calentamiento global, ni de los árboles agitados por el viento sin temer su desaparición, ni de la lluvia porque se considera responsable de las inundaciones. Hasta una taza de café le produce mala conciencia por el estado de los trópicos, etcétera. Esta sensibilidad neurasténica hubiera sido hace cuarenta años motivo para chistes, pero hoy es recibida por muchos con aquiescencia.[9]

VI

A la imaginación catastrofista le resulta muy fácil deslizarse de lo posible a lo indudable y del temor a la obsesión, reduciendo de esta forma su mundo a sus pesadillas. Como a río revuelto, ganancia de pescadores, una multitud de predicadores intenta convencernos de que todo lo tenemos merecido, porque el apocalipsis vendrá por nuestras culpas.

VII

En definitiva, la humanidad estaría chocando contra sus límites por haber ignorado su existencia. Todos aquellos fenómenos que tanto nos preocupan no serían sino síntomas de este problema mayor: el abrupto descubrimiento de que, lejos de ser el ser del límite, el hombre estaría delimitado por fronteras insalvables. Estaban allí, pero no las veíamos porque actuamos como suponemos que actúan las ranas que están siendo cocidas a fuego lento... Pero las ranas disponen de controles de termorregulación y detectarán el peligro a tiempo. ¿Somos nosotros los únicos seres vivos que carecen de conciencia clara de sus límites?

5

La relación del hombre del Antropoceno con las no-cosas

I

El Antropoceno suele ser presentado como un dato científico inapelable, pero de evolución imprevisible, que estaría dando lugar a un nuevo sustrato geológico formado por depósitos que sólo la intervención humana, convertida en fuerza geológica, hace posibles. Manuel Arias Maldonado lo define como «una época geológica caracterizada por la transformación humana de los sistemas planetarios, en la que el cambio climático sería la principal manifestación».[1]

Personalmente considero que es arriesgado y sumamente orgulloso pensar que tenemos tanto poder en nuestras manos, pero si es una hipótesis científica, entonces resistirá los intentos científicos de falsarla... en los próximos miles de años. No me la tomo a broma, pero pretendo tomármela con serenidad, dado que el viejo esquema humanista que, procediendo de Aristóteles, nos permitía diferenciar entre lo natural y lo artificial ya no se muestra capaz de explicar todo lo que vemos a nuestro alrededor. Hace décadas que el filósofo checo Vilém Flusser alertó sobre el crecimiento de lo que él llamó «las no-cosas». Lo sucedido en las últimas décadas no ha hecho sino darle la razón.

Las cosas naturales son las producidas espontáneamente por la naturaleza, a la que vuelven deshilachadas una vez cumplido su ciclo vital. Pensemos en los residuos orgánicos habituales. Las

cosas artificiales son las que el hombre sustrae provisoriamente a este ciclo tras someterlas a un proceso de diseño que les concede un valor de uso cultural. Pensemos en una silla de madera o en un libro. El artificio es el resultado del desarrollo tecnológico de algo natural (la madera transformada en silla o en papel). En cuanto su valor de uso se ha agotado, se vuelve inútil y dejamos que se degrade, a veces no sin cierta desazón (la melancolía de los desvanes), abandonándolo en su proceso de retorno orgánico a la naturaleza. Hemos de hacer una excepción con aquellos artificios que intentamos proteger denodadamente de la erosión del tiempo, bien sea por su valor histórico (las ruinas de una ciudad ibérica), o por su valor estético (*Las meninas* de Velázquez). Estrictamente hablando, carecen de valor de uso, pero encontramos en ellos un valor propio que nos permite erigirlos en símbolos orgullosos de nuestra cultura.

Si esta clasificación ha caducado es porque hay cada vez más cosas cuyo valor de uso ya ha sido exprimido y que, sin embargo, se resisten a la degradación. Como nos molesta tenerlas a la vista, no las podemos considerar propiamente culturales. Son las «no-cosas» de Flusser. Su proximidad nos inquieta y buscamos protegernos de ellas cerrando los ojos. Son lesivas. Son nuestras. Son casi intemporales. Son detritus. Pero seguimos acumulándolas. Son tan tercera naturaleza como el hombre mismo.

El artesano y el artista sellan su obra con su firma y, al reivindicar su autoría, asumen una responsabilidad sobre lo que sale de sus manos. ¿Pero quién es el autor de una bolsa de plástico? ¿Quién fue el responsable de Chernóbil? ¿Y de Fukushima? ¿Y del metilmercurio que va acumulando el Mediterráneo? Cuando la irresponsabilidad no tiene rostro, se convierte en el caldo de cultivo de todo tipo de teorías conspirativas.

La no-cosa (otra manifestación de la fragmentación de la realidad) es un sueño prometeico convertido en pesadilla *epimeteica.* En la mitología griega, Prometeo es el prototipo del hombre previsor, que piensa estratégicamente antes de actuar y analiza las posibles consecuencias de sus actos. Su hermano

Epimeteo, por el contrario, actúa sin pensar, dominado por sus deseos, y acaba sorprendido y humillado por las desagradables consecuencias de sus actos. Ahí está el dramático ejemplo de Chernóbil.

II

El 26 de abril de 1986 tuvo lugar en Chernóbil el accidente nuclear que conmovió al mundo. En la actualidad, la naturaleza ha repoblado aquella tierra desolada. Ha crecido de manera tan feraz e insolente que los hombres retornan a hacer turismo. Los árboles enraízan en los tejados de las casas desplegando sus raíces por entre las conducciones de agua, luz y gas abandonadas, y en los huertos maduran los frutos más atractivos y venenosos. Todo tiene una belleza inquietante. Alrededor del sarcófago que cubre el reactor nuclear se han visto lobos, jabalíes, ciervos, linces, bisontes europeos, caballos de Przewalski, ratones de campo, osos pardos... Los niveles de radiación siguen siendo altos, los árboles lucen hojas rojas, las ranas son más oscuras, los insectos viven menos, hay pájaros albinos y animales ciegos. Pero esto no escandaliza lo más mínimo a la Naturaleza. Tampoco, desgraciadamente, escandalizó a los soldados rusos que, el 24 de febrero del 2022, primer día de la invasión rusa de Ucrania, entraron en Chernóbil e, inconscientes de las altas dosis de radiación que estaban recibiendo, estuvieron cavando trincheras en el ya conocido como «bosque rojo».

III

Günther Anders escribió *Las catacumbas de Molussia* mientras Hitler se iba haciendo con todo el poder en Alemania. Siguiendo el modelo de *Las mil y una noches*, recogía un gran número de historias, dichos y canciones que eran transmitidos de generación en generación entre los prisioneros de las catacumbas de la isla imaginaria de Molussia con la intención de garantizar la

transmisión del saber que daba identidad a su pueblo, y así tener algo que celebrar el día de su liberación.

El libro no se publicó hasta 1992, el año de la muerte de su autor, pero en el final del siglo encontró a sus destinatarios, porque la realidad parecía haber tomado partido por la ficción varias veces en el transcurso del siglo XX. Lo inimaginable aconteció en Auschwitz —hasta el punto de que se ha dicho que lo sucedido en los campos de exterminio fue más real que posible— y poco después en Hiroshima. Todo esto era grave, pero lo que de verdad sorprendía a Anders era que los hombres parecían incapaces de comprender que la historia de la humanidad ya estaba cerrada, que con la explotación industrial y militar de la energía atómica se había iniciado algo así como un tiempo de demora, una especie de paréntesis en el que ya no era creíble el optimismo progresista.

Anders, sin embargo, no comprende el sentido de la celebración espontánea de la frivolidad en el mundo de la vida, el porqué de la revuelta de lo inmediato contra lo trascendente. Le duele que pocos meses después de Hiroshima, la bailarina del Casino de París, Micheline Bernardini, presentara el bañador más pequeño del mundo. Su diseñador, el ingeniero Louis Reard, le puso el nombre de Bikini, uno de los atolones de las islas Marshall, situado allí donde Anders se había imaginado Molussia. Los estadounidenses usaban el atolón para sus pruebas nucleares, *hiroshimas* de bolsillo, que les servían para asegurarse de que disponían de los medios para garantizar nuestra propia destrucción.

No sólo las civilizaciones son mortales. En Hiroshima la humanidad se mostró a sí misma su potencialidad suicida.

IV

Tras Hiroshima, la ciencia se encargó de llenar a rebosar los arsenales de la Guerra Fría, acumulando argumentos inquietantes sobre nuestra capacidad para la autodestrucción. El ministro de Exteriores de Rusia acaba de advertir —mientras escribo estas

líneas— que «no debe subestimarse» la posibilidad de que haya una guerra nuclear. ¿Es una bravata? Si lo es, el hecho de concebir la política como una partida de mus en la que te reservas el órdago a la grande del arsenal nuclear nos sitúa permanentemente al borde del abismo.

Treinta y un años después de que Mijaíl Gorbachov, en su discurso de recepción del Premio Nobel de la Paz, sostuviera que «el riesgo de una guerra nuclear global prácticamente ha desaparecido», el Kremlin probó con éxito que disponía de misiles capaces de volar a velocidades supersónicas transportando hasta diez ojivas nucleares burlando los sistemas de defensa convencionales. Su objetivo podría ser cualquier parte del mundo. Tenemos, pues, motivos, para volver a estar nerviosos.

Vivimos en una situación en la que la posibilidad de la destrucción de la vida humana en la Tierra está sobre la mesa y, por lo tanto, vivimos en el interior de un horizonte de posibilidades aniquiladoras. Lo más siniestro de todo, nuestra autodestrucción, está, literalmente, en nuestras manos. Vivimos cada día sobre una posibilidad postergada en la que es necesario no pensar demasiado para poder vivir. Vivimos, por lo mismo, en la confirmación diaria de que el saber que ha hecho posible la bomba (el científico) no puede ser el mismo que decida sobre su uso (el prudencial). Esto es lo que no parecen comprender quienes, como Martin Rees, nos piden que nos entreguemos incondicionalmente al saber de la ciencia. Nuestros arsenales nucleares son monumentos científicos que nos dicen claramente que a los algoritmos científicos les importa poco la variable residual de la vida humana, que es, precisamente, lo que más nos preocupa a los humanos.

V

Los defensores de la ecología profunda (la ecología superficial vendría a ser el ambientalismo convencional) quieren echar inmediatamente el freno al tren del progreso, renunciando al

avance. El horizonte a considerar estaría para ellos a nuestra espalda. Piensan que cada innovación puede estar incubando una catástrofe y que para renunciar a la incertidumbre hay que denunciar el crecimiento como el mal, el pecado fundamental del hombre. No se trataría, pues, de mejorar la eficiencia ecológica de nuestro consumo, sino de renunciar a la misma idea de eficiencia.

No buscan la racionalización de la explotación de la naturaleza, sino la naturalización de la razón (de acuerdo con una determinada concepción de la naturaleza), para lo cual intentan construir una mítica neorreligiosa de la naturaleza que sacralice la lluvia, el brote de yerba, la brisa, la corriente de un río...

Obviamente, para hacer realidad este proyecto habría que modificar sustancialmente los hitos de lo humano hasta mover al hombre de sitio y, sacándolo del entrambos, depositarlo en el seno de la naturaleza. El hombre ya no es para ellos la culminación de nada. Por eso no hay que anteponer su bien a ningún otro. Lo que deberíamos hacer es empequeñecernos para ser capaces de sentir la razón de lo amenazado por la persecución de lo que creemos nuestro bien.

En resumen: se le pide al hombre algo que, por improbable que sea, sólo él estaría en condiciones de llevar a cabo. Se lo instituye como creador de un mundo nuevo. La ecología profunda resalta de manera manifiesta la naturaleza del ser del límite que es el hombre y busca una filología que sea algo así como una panbiofilia.

VI

El hombre moderno no tiene otro remedio que asumir responsabilidades no tanto sobre sí mismo sino sobre el Todo.

A ningún otro hombre del pasado se le ha exigido tanto. Pero esto significa que a ningún otro le ha incumbido un mayor privilegio, porque, como decíamos más arriba, el verdadero privilegio del hijo de Adán es el de ser capaz de asumir responsabilidades.

6

La confianza en la bioperfectibilidad

I

Y, mientras el mundo parece hundirse, la tecnología avanza. Vivimos en un hervidero de progresos parciales que, sin embargo, no nos dan para un progreso con mayúsculas. Es decir, para un progreso optimista.

Los avances científicos han sido, aunque fragmentarios, espectaculares en las últimas décadas y anuncian éxitos que aún serán mayores. A los oídos del hombre de la calle llegan difusas pero prometedoras noticias sobre la genética, la farmacología, las biotecnologías, las nanotecnologías, etcétera, que le animan a considerar la posibilidad de lo que el filósofo Mark Hunyadi llama «la plasticidad integral»: una visión del hombre como artificio en los laboratorios de la biotecnología. Si esto fuera posible, no habría otros límites para nosotros que los de la física y la biología y podríamos llegar a pensar que, si hasta ahora nuestra naturaleza ha impuesto límites a nuestro ser histórico, en el futuro será nuestro ser histórico el que explore límites inéditos de nuestra naturaleza.[1]

Mientras los animalistas, en sus diversas corrientes, tienen a Descartes por el gran villano de la modernidad, por postular una imagen mecánica de la vida animal, los transhumanistas perciben al hombre como una maquinaria perfectible completamente desocializada; como un proyecto narcisista que está a punto de librarse de la estructura discapacitante de la carne.

En los laboratorios de la ciencia ficción de los siglos XIX y XX

se intentaba —con pocas excepciones— perfeccionar la carne para mejorar al hombre. Hoy la antropotécnica sueña con abandonar el lastre de la carne estrictamente biológica. Ya no nos conformamos con reducir patologías o incrementar la salud. Aspiramos a una radical remodelación de la materia humana para optimizar su atractivo y su poder.

La idea de perfectibilidad se ha trasladado de las utopías sociales a las clínicas. Edward O. Wilson aseguró en su último libro, *The Meaning of Human Existence*, y, al parecer, sin ninguna duda, que vivimos en la víspera del abandono de la selección natural porque pondremos a Darwin a trabajar en un laboratorio de ingeniería genética. A partir de ese momento seremos los diseñadores de nuestra evolución futura y los *biohackers* y los especialistas en criogénesis y en inteligencia artificial sustituirán definitivamente a los terapeutas. La filología se pone así al servicio de lo que podríamos bautizar como *filotransantropía.*

II

La utopía, pues, se ha desplazado de lo social a lo tecnológico. En lugar de cambiar el mundo para que aparezca un hombre nuevo, nos proponemos mejorar los laboratorios para producir un hombre de diseño. Se escriben libros con títulos como *To Be a Machine*, que lleva el expresivo subtítulo de *Adventures Among Cyborgs, Utopians, Hackers, and the Futurists Solving the Modest Problem of Death*.[2]

Deseamos superar los límites que nos impone la biología para transformarnos en lo que Jan Huston llama «vida artificial sentiente» (VAS),[3] pero, entonces, no está muy claro si buscamos una evolución o una emigración de nosotros mismos.

No podemos prever qué formas adquirirá el transhumano, pero podemos sospechar que las mutaciones tecnobiológicas con las que imaginamos nuestro futuro no son, en última instancia, más que la última metamorfosis de la pretensión de sustituir la prudencia por la ciencia.

III

«Los más recientes sueños del hombre nuevo —observa Dalmacio Negro— no prometen ahora la liberación de los hechos molestos de la sociedad, sino también de los del cuerpo y el tiempo de la vida.»[4]

El inconveniente de este proyecto, siendo humano, es, por supuesto, prudencial. O sea, moral. Si decidimos lo que pueden ser, hacer y querer nuestros hijos, nuestro sentido de la responsabilidad hacia ellos se incrementa hasta tal punto que, en buena medida, seremos responsables tanto de sus éxitos como de sus fracasos, de su felicidad como de su infelicidad. Nuestros hijos, a su vez, podrían considerarse con derecho a criticar la reducción que nuestras buenas intenciones han llevado a cabo en su libertad personal. Y tendrían razón, porque los habríamos tratado como objetos de diseño para satisfacer nuestro narcisismo paterno. Los habríamos hecho más potentes a cambio de hacerlos menos responsables. No hay que descartar, pues, que el poshumano sea un superhombre resentido.[5]

IV

Como a los sueños les sucede el estado de vigilia, cuando el hombre real y cotidiano se contempla en el espejo de sus ilusiones, se ve con una dignidad menor que la del hombre que lo ha de suceder. Por lo tanto, podría ser lícito sacrificar al hombre viejo si con su sacrificio se anticipa la llegada del hombre nuevo.[6] No es ciencia ficción. Stalin puso en práctica un proyecto de este tipo.

V

Pensando en *La Eva futura*, la mujer eléctrica imaginada por Jean Marie Villiers de l'Isle Adam (1886), bajo la influencia de *El hombre de arena* de Hoffman, *El espectro* de Lubner o *Morellia* de Edgar Allan Poe, me pregunto si los transhumanos se reconocerán

a sí mismos como tales.

En el caso de *La Eva futura*, Villiers nos dice (siguiendo a Rousseau y a Hegel) que ningún ser es un igual o un desigual para otro hasta que no es aceptado como tal por los demás. Lo que somos es aquello que es aceptado como nuestro por las personas ante las que pugnamos por ganar visibilidad. Sólo cuando Eva es reconocida como Eva puede exclamar, como la Galatea del *Pigmalión* de Rousseau: «¡Al fin he nacido!».[7]

Todos nacemos dos veces; la primera vez, a la vida; la segunda, a la copertenencia (es decir, a la existencia). ¿Podríamos diseñar a nuestra medida la red entera de nuestras relaciones de copertenencia?

VI

Estamos asistiendo al nacimiento y desarrollo de dos ideologías que presentan no pocos puntos de fricción entre sí.

La primera, que tiene sus orígenes en el viejo progresismo, mantiene la fidelidad a su origen en su convicción de que la historia es un problema cuya solución racional es el hombre nuevo. En este caso el viejo Progreso se refugia en los progresos segmentarios que hacen posible, por ejemplo, imaginar el transhumanismo.

La segunda surge del rechazo sin paliativos de la idea de progreso. Ve la historia como el relato de una degradación que, en el caso de que aún tenga cura, sólo puede venir de un retroceso que permita un reencuentro entre un hombre desnudo de toda soberbia y una Naturaleza alejada de todo antropocentrismo.

A pesar de sus diferencias, ambas posiciones comparten algo fundamental: el cansancio con el hombre tal y como ha venido siendo, suponiendo que lo que ha sido es sólo una de las posibilidades de su ser.

7

La certeza de que la ciencia no nos ama

I

En 2003 el astrónomo británico Martin Rees, fundador del Centre for the Study of Existential Risk, publicaba *Nuestra hora final*, con este tremendo interrogante como subtítulo: «¿Será el siglo XXI el último de la humanidad?».[1] Su tesis es que la especie humana es la autora potencial de su propio fin. Posteriormente ha publicado *On the Future: Prospects for Humanity*,[2] considerado por el *Financial Times* el mejor libro científico del año 2018. Rees ya no cree en la capacidad de la prudencia política para salvarnos del caos. Lo que deberíamos hacer es ponernos incondicionalmente en manos de la ciencia. Nuestro futuro dependería por completo del dominio de las leyes científicas y de su uso para planificar con rigor nuestros actos. En la misma línea, James Watson, premio Nobel de Biología, defiende que, si la humanidad se resiste a adaptarse al mundo creado por la ciencia, no quedará más remedio que modificar la humanidad. Adaptarse a la ciencia significa, obviamente, renunciar a la autonomía, a la responsabilidad y a la prudencia y, por lo tanto, a la posibilidad de equivocarse; significa deducir del hecho, evidente, de que es más fácil producir cambios en las cosas que en nosotros mismos, que no merece la pena esforzarse en la agotadora tarea de ser mejores, pudiendo delegar el desarrollo de nuestras facultades en las prótesis antropológicas.

II

Llegamos, pues, al punto decisivo, sobre el que hemos estado revoloteando desde el principio: el de la posibilidad de sustituir la prudencia por la ciencia como guía de las cosas humanas o, dicho de otra forma, el de saber si la ciencia tiene entre sus misiones ordenar las cosas humanas con criterios humanos. De no ser así, si con la ciencia no hay suficiente para este propósito, debiéramos, quizá, concluir que lo que los griegos llamaban *doxa* [las cuestiones opinables] es un constituyente inevitable del mundo de la vida, un mundo que, por su propia naturaleza, necesitaría de la prudencia como instrumento —frágil pero imprescindible— de gobierno.

En cierta forma, el intento de sustituir la prudencia por la ciencia equivale al de sustituir la experiencia personal por el estado de bienestar en política. ¿Es posible concebir la ciencia como una instancia benefactora a la que podamos remitir nuestros problemas para que nos los resuelva de la forma más beneficiosa? ¿Es posible concebir un Estado que cargue sobre sí la solución de todos los problemas humanos?

Me temo que la ciencia y la prudencia están destinadas a ser dos maneras diferentes de contribuir a la buena marcha de la vida humana, al menos mientras el hombre de acción —el animal político— tenga intereses distintos del hombre teórico.

La prudencia muestra su necesidad cuando nos vemos en el imperioso menester de actuar ante situaciones concretas y particulares que, en su especificidad, tienen algo de inédito. La tradición aristotélica sostiene, con razón, que para enfocar prudencialmente una situación se requieran ciertas virtudes como instrumentos de rectificación óptica —perspicacia, circunspección, memoria, capacidad para el análisis, la síntesis y la analogía, serenidad...

El teórico puede tener una función social y el hombre práctico una dimensión teórica, pero la teoría no es práctica, es decir, la naturaleza de la teoría no es práctica y no se ve afectada por el amor o el odio.

III

Hablamos de «la» ciencia como si fuera evidente que existe tal cosa. ¿Es así? ¿No es más cierto que lo que existe son las ciencias?

Hemos dicho anteriormente que los indudables progresos de cada una de las ciencias particulares no acaban de sumar un Progreso con mayúsculas. Disponemos de finísimos conocimientos fragmentarios sobre el mundo, pero nos falta una ciencia de la totalidad que proporcione una cierta unidad sistemática a los diversos saberes, que ordene a cada uno según su rango y nos permita entender cabalmente nuestra situación en el cosmos. Esta dispersión del saber humano, el hecho de que la unidad de la realidad se fragmente y disperse en las ciencias particulares, fue bien observada por Ortega o Zubiri en los años cuarenta del siglo pasado, y no ha hecho más que crecer,[3] sin que se vislumbre en el horizonte la posibilidad de una ciencia totalizadora. La consecuencia más sorprendente de esta carencia —¿inevitable?— es que la ciencia, que se presenta como la única forma legítima de conocimiento riguroso, no dispone de un concepto riguroso de «Naturaleza» precisamente porque la disgrega en una pluralidad cada vez más abierta de discursos científicos (física, química, cosmología, etcétera). La filosofía actual tampoco parece estar en condiciones de actualizar su antigua ambición de «ver todas las cosas juntas». Hoy el filósofo es habitualmente un especialista de un campo de estudio determinado de un departamento universitario de filosofía.[4]

IV

La dificultad para ver todas las cosas juntas se pone claramente de manifiesto cuando nos planteamos la relación entre las cosas humanas y el resto de las cosas del Todo. ¿Se pueden conocer, todas ellas, de la misma manera? ¿O las cosas humanas nos demandan, para su comprensión ajustada, un acceso específico?

El hombre no puede vivir como hombre si carece de alguna

imagen satisfactoria de sí mismo, mientras que una estrella, con toda su grandeza, se ignora a sí misma. Si quiero conocer la estrella no le pido su opinión sobre sí misma, pero no puedo conocer a un hombre si ignoro lo que piensa de sí mismo. En la medida en que el respeto a la objetividad del objeto me exige un acceso específico a su realidad, puedo preguntarme si el Todo es noéticamente homogéneo o heterogéneo. Si, como defenderemos aquí, es heterogéneo, en la medida en que sólo los humanos proyectamos ilusiones sobre nosotros mismos que forman parte esencial de lo que somos, ¿cuál es la relación del hombre con «la» ciencia? Si, dado que no poseemos una ciencia globalizante, acudimos a las que parecen más rigurosas, la matemática y la física, nos encontramos con abundantes motivos para sospechar que la ciencia no nos ama, aunque gracias a ella podamos atender a no pocas de nuestras necesidades. La voluntad de verdad que la guía no tiene ningún interés terapéutico. No está interesada ni en hacernos libres ni en proporcionarnos consuelo. Si esto es así, aquí nos encontraríamos con los límites más nítidos entre la prudencia y la ciencia.

V

Tal como se concibió el proyecto moderno, el hombre que se concedió a sí mismo la condición de propietario (pensemos en Locke), creía contar, para administrar sabiamente sus propiedades, con la generosa y eficaz alianza de la ciencia emergente. Pero ha resultado que esa gestión nos provoca hoy, como acabamos de ver, no pocas inquietudes y que, en todo caso, nos abandona ante las urgencias de las cosas humanas. Por eso tenemos motivos para sospechar que el nihilismo es el resultado del intento de sustituir la prudencia por la ciencia, especialmente cuando esta sustitución no diferencia entre las cosas humanas y el resto de las cosas.

Para la ciencia, la probidad es lo primero, se trate de electrones o de la vida en común. Pero ocurre que hemos descubierto ya sobradamente que la lógica propia de la probidad

científica puede hacernos incomprensibles las específicas lógicas de las cosas humanas.

La probidad afecta a lo humano de forma muy distinta a como afecta al electrón. Si, como alguna vez dijo Renan,[5] la verdad científica fuera triste y nos negase la satisfacción de las esperanzas que proyectamos sobre nosotros mismos, habría que replantearse la relación entre filología y filantropía o diferenciar entre la verdad propia de las cosas humanas y la del resto de las cosas. Podríamos preguntarnos si, así como el cristiano no puede aceptar la ruptura entre filología y filantropía sin cometer un grave pecado contra el Espíritu Santo, el filántropo puede aceptarla sin arruinar el mundo de la vida. La invitación de Péguy a «dire la vérité, toute la vérité, rien que la vérité, dire bêtement la vérité bête, ennuyeusement la vérité ennuyeuse, tristement la vérité triste»[6] puede ser pertinente en geología e impertinente en política.

El principio de la probidad nos pone a disposición de la verdad, no de la piedad (que no es un concepto científico) o de la moral (que no es una preocupación de las estrellas). El orden, rigor y belleza de las matemáticas, en las que los pitagóricos buscaban el consuelo del Bien, nos enfrenta hoy a una historia del universo que, desde la perspectiva humana, acaba mal. Es la probidad científica la que nos asegura que llegará un momento en que «la expansión acelerada del universo haya desintegrado la estructura misma de la materia, poniendo punto final a la posibilidad de toda encarnación. Todas y cada una de las estrellas se habrán consumido, hundiendo al cosmos en un estado de oscuridad absoluta y sin dejar atrás otra cosa que carcasas de materia agotada. Toda la materia libre, ya sea en la superficie de los planetas o en el espacio interestelar, se habrá descompuesto, erradicando cualquier vestigio de vida [...]. Los propios átomos dejarán de existir. Sólo la implacable expansión gravitacional proseguirá impulsada por esa fuerza aún hoy inexplicable que es la "energía oscura", que continuará hundiendo el universo en una negrura eterna e insondable cada vez más profunda».[7]

VI

Existe, pues, el fin del mundo y comenzó con su inicio. «De aquí a unos cinco mil millones de años, el sol se inflará durante su fase de gigante roja, engullirá la órbita de Mercurio, quizá la de Venus, y convertirá la Tierra en una roca abrasada, bañada en magma y despojada de vida.»[8]

Esta muerte, con ser tan dramática, es algo que podríamos sobrellevar si imaginamos que los hombres en los próximos millones de años seremos capaces de desarrollar tecnologías que nos permitan viajar a otros planetas y disponer de oportunidades para recomenzar. Pero ningún recomienzo evitará el fin del mismo Universo. Y, cuando llegue, no habrá nadie lamentándose de nuestra insignificancia.

La del Cosmos es una historia que termina mal, pero no para la ciencia, sino para los hombres. Dentro de unos cuatro mil millones de años la Vía Láctea chocará con otra galaxia, Andrómeda, creando un espectáculo que ya no será recibido por la mirada asombrada de un humano, porque no habrá humanos para contemplarlo. Ésa será la antesala de la muerte térmica del Universo y para entonces hasta el mismo concepto de tiempo habrá perdido su sentido. La muerte térmica supondría el desvanecimiento de toda delimitación. No habrá hitos porque nada habrá diferente.

Nada de lo que hacemos perdurará eternamente. Nuestra presencia aquí ocupa un instante de la historia del Universo y no dejará ningún legado. Toda la belleza del mundo está destinada a esfumarse y no habrá tenido la más mínima importancia el hecho de que hayamos gozado de ella. No quedará rastro de todo cuanto hemos amado. La misma Naturaleza que nos ha traído a la vida nos sobrepasará y se olvidará de nosotros. Y, al fin, Homero se quedará sin lectores. Lo que quede del cosmos lo podríamos llamar, en términos hegelianos, una «exterioridad sin concepto» —una exterioridad indefinida, sin límites—. Pero no habrá un exterior, porque no habrá un interior. No habrá nada a lo que dar nombre y no habrá nombre que dar a nada. No habrá límites en la

indefinición.

Lo que la ciencia nos dice es, en definitiva, que el cosmos no es nuestro hogar más que de forma fugazmente provisoria. Más aún, que el universo sólo es —sólo tiene realidad— en la medida en que se va vaciando de su ser hasta alcanzar la estabilización del caos.

El universo es el torbellino formado por un desagüe.

VII

Hoy hasta los niños de las escuelas saben que el Universo no cuenta con nosotros y que ni el espacio ni el tiempo son como los imaginamos cotidianamente. Han oído hablar de agujeros negros y saben que cuando en una noche estrellada miramos boquiabiertos al esplendor del cielo, lo que vemos es lo que ya no está. El mismo Sol, cuyos rayos tan consistentemente notamos sobre nuestra piel, estaba hace ocho minutos donde lo vemos, porque éste es el tiempo que tarda en llegarnos su luz. Las medidas humanas son muy útiles en el mundo de la vida humana, pero no sirven para medir las distancias interestelares. Los adverbios de tiempo, comenzando por «ahora», sólo tienen sentido entre nosotros, para hablar de nuestras cosas. Para entender lo que nos pasa a nosotros necesitamos palabras humanas, pero para entender lo que ocurre en nuestra galaxia, necesitamos conceptos matemáticos; es decir, el lenguaje de la cruda necesidad natural.

VIII

Unamuno exclamaba, en uno de sus arrebatos dramáticos, que, si la conciencia no es más que un relámpago entre dos eternidades de tinieblas, entonces no hay nada más execrable que la existencia.

Quizá tenía en mente lo que escribe Nietzsche en «Sobre la verdad y la mentira en sentido extramoral»:

> En algún rincón apartado del Universo rutilante, configurado en

> innúmeros sistemas solares, hubo una vez un astro donde animales inteligentes inventaron el conocimiento. Fue aquel el minuto más arrogante y mendaz de la Historia Universal; pero tan sólo un minuto. Al cabo de pocas respiraciones más de la Naturaleza se petrificó el astro en cuestión, y perecieron los animales inteligentes. Pudiera uno inventar tal fábula, y sin embargo, no alcanzaría a ilustrar cabalmente lo pobre, precario, arbitrario y efímero del intelecto humano dentro de la Naturaleza. Han transcurrido eternidades sin que existiera; cuando se haya extinguido, no habrá pasado nada; pues no hay para este intelecto ninguna misión ulterior que apunte más allá de la vida humana.[9]

O, quizá, pensaba en aquel párrafo del *Cántico del gallo silvestre* de su admirado Leopardi, que recoge en *Del sentimiento trágico de la vida* de esta manera: «Tiempo llegará en que este Universo y la Naturaleza misma se habrán extinguido. Y al modo de tantísimos reinos e imperios humanos [...], así igualmente del mundo entero y de las infinitas vicisitudes y calamidades de las cosas creadas no quedará ni un solo vestigio, sino un silencio desnudo y una quietud profundísima llenará el espacio inmenso».[10]

Si algo nos deja claro el final del universo es que hay que templar, y no poco, el optimismo con el que Spinoza sostiene en su *Ética* que cada cosa se esfuerza por perseverar en el ser, especialmente tal como es expresado en la proposición Séptima de la III parte: «El esfuerzo con que cada cosa trata de perseverar en su ser no es sino la esencia actual de la cosa misma», lo cual viene a querer decir que cada cosa no es, para Spinoza, sino el conato o esfuerzo que pone en no morir. Para la ciencia, sin embargo, vivimos en una cuenta atrás, y a cada paso que da, el universo se va desprendiendo de su ser, camino de la muerte.

IX

Una de las operaciones naturales de la inteligencia humana consiste en encontrar la unidad —lo idéntico— en la pluralidad de lo diverso. Si vemos un grupo de frutas con ciertos rasgos comunes, las podemos unificar, por ejemplo, como peras. Pero si tenemos peras, manzanas y ciruelas, hablamos de frutas. Si tras una comida

nos ponen sobre la mesa frutas, pasteles y helados, vemos postres. Gracias a esta operación podemos hablar de la unidad que llamamos Tierra, de la que llamamos sistema solar, Vía Láctea...o, en fin, Universo.

De manera inevitable nuestra razón se pregunta y se interesa por la unidad de todo lo existente. Al poner ante nosotros el Todo como figura de pensamiento, nos ocupa y preocupa. *Melétê tò pan* [mantente atento al Todo], aconsejaba Periandro y recogía con entusiasmo Heidegger.

El hecho, pues, es que el ser del límite está interesado por el Todo. Y se pregunta por las fronteras de todo cuanto hay. Desde su singularidad como habitante del entrambos, rebasa sus fronteras inmediatas y se plantea el conocimiento de aquello que le es tan inaccesible que nunca lo llegará a conocer. Si, entonces, vuelve la vista hacia sí mismo, descubrirá lo asombroso de su propia singularidad.

Existimos como partes del Todo que cuidan del Todo en la medida en que pueden darle algo que él sólo puede darse a sí mismo por mediación del hombre: un nombre y la intuición borrosa de una figura. Por muy limitada y mísera que sea nuestra existencia, será siempre verdadero que ha existido un ser capaz de plantearse tareas tan descomunales como ésta. Hay, pues, una admirable grandeza en nuestra miseria. Ésta es la gran paradoja de nuestra existencia. Lo asombroso es ser hombre.

8

La tarea de la filosofía

I

Pongamos un comienzo a la crisis de la conciencia de la probidad: el domingo 17 de marzo de 1929.

Ese día se inauguró en el hotel Belvedere de Davos un encuentro filosófico que estaba destinado a predecirnos. En el acto central se enfrentaban cara a cara la herencia aún vigente del optimismo filosófico, representada por Cassirer, y la fuerza emergente de la ontología existencial de Heidegger. El escenario es, exactamente, el de *La montaña mágica* de Thoman Mann, que parecía elegido exprofeso por el Espíritu hegeliano, transformado en director de escena. En el momento crucial del debate, Heidegger le preguntó a Cassirer: «¿Hasta qué punto la tarea de la filosofía es permitir la liberación de la angustia? ¿O no tendrá como tarea someter al hombre, incluso radicalmente, a la angustia?». Posteriormente, en 1931, en una conferencia titulada la *Esencia de la verdad*, Heidegger resumirá esta cuestión con una inversión de la frase bíblica que sostiene que sólo la verdad nos hace libres. Sólo la libertad —afirmó él— nos hace verdaderos.[1]

Los jóvenes que asistieron a Davos celebraron la incapacidad de Cassirer para dar una respuesta convincente a la pregunta de Heidegger con una fiesta en la que probablemente ninguno de los asistentes era muy consciente de lo que estaba haciendo. En su transcurso, Lévinas se dedicó a ridiculizar al filósofo optimista.

La pregunta de Heidegger se mantiene en pie y me temo que

deberá ser respondida autónomamente por cada generación venidera: «¿Hasta qué punto la tarea de la filosofía es permitir la liberación de la angustia?».

Podemos formularla de otra manera: ¿hasta qué punto el único refugio de la angustia es la *doxa*? O ¿hasta qué punto a la angustia es a lo que está expuesto el ser del límite?

II

Hay que responder a Heidegger que no, que la misión de la filosofía no es entregar al hombre a la angustia, sino a la vida. En ésta hay, obviamente, situaciones angustiosas, pero también ocasiones para la alegría (por ejemplo, la experimentada por los jóvenes de Davos que celebraron la victoria de Heidegger) y motivos para la serenidad, el consuelo, el amor, la ironía, el sueño (incluyendo un sueño de futuro a los pies de la cuna de tu hijo), la prudencia, la *doxa*..., la afirmación satisfecha de la cotidianeidad asumida en su liviandad... Prometeo, hoy, ha de sublevarse contra la negación de la vida y cantar como el Prometeo de Goethe contra el Zeus de la finitud:

> *¿Quizá suponías que odiaría la vida*
> *y huiría al desierto*
> *porque no todos mis sueños*
> *maduraban?*
> *Aquí me mantengo firme,*
> *modelando hombres a mi imagen,*
> *una estirpe que sea como yo,*
> *que sufra, llore,*
> *disfrute y se alegre*
> *sin estar pendiente de ti,*
> *como hago yo.*[2]

III

Derrida fue uno de los primeros pensadores en darle la importancia debida al «sobrepujamiento de la elocuencia escatológica» que se estaba imponiendo en los medios culturales. Véase su *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*.[3] Hoy las distopías tecnológicas se han convertido en un género literario y en una de las posibilidades del ocio, de manera que podemos leer sin espanto textos como *La historia para acabar con todas las historias*, de Philip K. Dick: en una sociedad devastada por la guerra atómica, las jóvenes adolescentes acuden a un zoológico futurista para tener relaciones sexuales con varias formas de vida deformada y no humana en las jaulas en las que están recluidas. Una de ellas, que ha sido diseñada a partir de los cuerpos maltrechos de varias mujeres, se aparea con una mujer alienígena y queda embarazada. Cuando nace el bebé, las dos mujeres se pelean por ver quién se lo queda. Gana la «humana» y rápidamente se come a la criatura (cabellos, dientes, dedos de los pies y todo lo demás). Justo después de habérselo comido descubre que su hijo era Dios.

IV

¿Qué hay allá abajo? ¿Qué hay debajo de todos esos seres mitológicos enormes que en diferentes culturas tenían encomendada la misión de sostener el mundo: elefantes, vacas, tortugas, peces…?

¿Qué hay allí abajo, la muerte o la vida?

V

Lo que hay abajo del todo es el mundo de la vida.

VI

No nos apresuremos, pues, a condenar la frivolidad del bikini. Quien no ama la variable frívola de la vida humana no ama a la

humanidad realmente existente. El *factum* vital de la frivolidad y el olvido, que más adelante desarrollaremos, pone de los nervios a los concienciados, sean *wokes* o *engagés* [comprometidos], pero no hace sino poner de manifiesto la fuerza de la natalidad. Los hombres no solamente no nos deben lo que nos imaginamos que podrían darnos, sino que tienden a ser diferentes de las ilusiones o decepciones que proyectamos sobre ellos. Por eso son hombres y por eso mismo, mientras nos ponemos dramáticos porque la realidad se nos hunde, siempre hay alguien, sinceramente cursi, que sueña como la princesa de la *Sonatina* de Rubén Darío, en «el feliz caballero que te adora sin verte, /y que llega de lejos, vencedor de la Muerte, / a encenderte los labios con su beso de amor...».[4] ¿Y quién sabe quién, al final, nos sacará de apuros?

No podemos salvar la fragilidad de lo efímero si no lo amamos. Es cierto, está tocado por la muerte, pero ahí está su belleza. Ahí está también la ternura, el amor, el perdón, la fidelidad, el compromiso, la amistad...

Afirmar al ser humano en el paréntesis de su existencia: éste es el propósito principal de las páginas que siguen y para ello es imprescindible reivindicar a la vez el mundo de la vida y el *factum* de la frivolidad del bikini.

Reconstruir una filología de la filantropía efímera.

VII

Las ideas de los hombres son contagiosas, especialmente las que tenemos sobre nuestra dignidad. Podríamos decir, pues, que, desde un punto de vista histórico, el hombre tiene la dignidad que le queramos dar. Por eso apostaremos aquí por un *logos* que afirme al hombre y por una filantropía que afirme la filología.

VIII

Eterna, un pueblecito de unos diez habitantes de la comarca de

Montes de Oca, es como la síntesis de la sierra de la Demanda. Está casi cercado por un extenso acebal destinado a adueñarse de sus calles. El reloj de la torre, dando la hora eterna, está parado.

La vegetación avanza y el pueblo se encoge a medida que sus habitantes se refugian en las comodidades legítimas de las grandes ciudades. Desde lejos sobresale la torre de la iglesia, el hito referencial de una comunidad que desaparece. Ya nadie echa en falta sus campanas, porque nadie tiene una vida que regular con la agenda de sus tañidos. Pero ahí resisten, firmes y en silencio, cumpliendo su indeclinable misión de unificar las miradas de la comunidad y dirigirlas hacia el cielo en busca de raíces. Siempre sorprende en estas iglesias un capitel provocador, la piedra finamente tallada de un canecillo bajo la cornisa, o una arquivolta que mantiene su elegancia a pesar de la carcoma del tiempo. Pero la fe que talló estas piedras ya no está a su lado para sustentarlas.

Lo humano se va, pero aún no se ha ido, y lo natural vuelve, pero aún no del todo. Entre medias, el turista ve sin comprender. Y hace fotos.

Cada casa tiene su poyo junto a la puerta principal, que es, naturalmente, el elemento doméstico que más resiste el colectivo desmoronamiento. No hay nada más resistente a la obsolescencia que un poyo. Ni nada más humilde. Ni nada más ajeno al forastero que ha olvidado el arte de sentarse a pegar la hebra.

¡Qué humilde es todo: el poyo, la torre de la iglesia, las campanas, el capitel! Pero su humildad resume un mundo.

Segunda parte
La *doxa* y el ser del límite

9

Reivindicación de la *doxa* y del mundo de la vida

I

El mundo en el que vivimos no es, ciertamente, el Paraíso. Pero no tenemos otro. Estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos tal como ha sido construido por la inteligencia disponible de las generaciones precedentes. Tenemos, como hemos visto, abundantes motivos para preocuparnos por su estado. El más grave es que, en nuestra situación histórica, el bárbaro no es el que acecha en la frontera, sino el que cada uno de nosotros somos. Nos tenemos miedo y de este miedo se alimentan la misología y la misantropía.

En este capítulo vamos a ensayar una defensa de la filantropía que será, ante todo, una defensa del mundo de la vida humana en tanto que mundo del entrambos o, si se prefiere, de las sombras, porque, a veces, anhelando la luz del sol, despreciamos lo que de acogedor tiene la penumbra para el que sale de las tinieblas. En la medida en que el mundo de la vida se ha convertido en el blanco preferido de las ideologías que reclaman la plena luz, su defensa se nos presenta también como una crítica de esas ideologías.

II

La filosofía, de manera muy mayoritaria, no ha sabido valorar el mundo de la vida porque es el mundo de la opinión (de la *doxa*), no es el del conocimiento científico (de la *episteme*). Cualquier

alumno de bachillerato sabe, a poca filosofía que haya cursado, que la *doxa* es el villano de la historia del pensamiento. Sin embargo, tras 25 siglos de filosofía, el villano sigue ahí, proporcionándonos un hogar en el que siempre hay algo averiado, pero que nos protege de la intemperie (de la naturaleza).

Desde los tiempos de Sócrates y Platón, la *doxa* se presenta como lo opuesto a la *episteme*. Y así es, pero lo relevante es que el hombre no vive sólo entre algoritmos. La *doxa* haría referencia a lo histórico (lo efímero y caduco; lo que puede ser de otra manera) y la *episteme* a lo ahistórico (lo permanente y estable; lo que no puede ser de otra manera). Pero si aceptamos esta división, no nos encontramos con la oposición entre mentira y verdad, sino con dos saberes adecuados a dos tipos diferentes de experiencia. Si es más fácil experimentar un toque de melancolía ante la caducidad de una rosa que ante el proceso erosivo de una montaña, es porque la rosa y la montaña son afectadas de manera diferente por el tiempo. Y si al pensar en el teorema de Pitágoras sentimos que, de alguna manera, estamos tratando con lo eterno, es porque la realidad de una rosa, del Everest y del teorema de Pitágoras nos pone en relación, efectivamente, con dimensiones diversas de la temporalidad. Por eso son posibles la poesía, la geología y la geometría.

III

De las cosas que están siempre cambiando no puede decirse, con rigor, que sean de la misma manera que las cosas que son eternamente idénticas a sí mismas. El saber sobre las primeras es la *doxa*; el saber sobre las segundas, la *episteme*.[1] Este segundo es, sin duda, más consistente, pero por la misma razón que T. S. Eliot decía en el primero de sus *Cuatro cuartetos* que «la humanidad no puede soportar demasiada realidad»,[2] hemos de decir que no puede soportar tampoco demasiada *episteme*.

No hay grados de verdad en el teorema de Pitágoras, sin embargo, en las cosas humanas todo es cuestión de grado. También

hay grados de conocimiento *doxístico*, por eso hay opiniones diferentes y de diferente valor. Al rigor en la descripción adecuada de un objeto cambiante, Platón le da el nombre de *orthé dóxa* o *eudoxía*[3] y lo considera propio del *filodoxo* o doxosopho.[4] Son dos nombres adecuados para el filósofo de lo histórico.

El mundo de la vida ya existía antes de que la ciencia viniera a explicarlo y no por eso la gente se movía al buen tuntún. En sus *Observaciones a «La rama dorada» de Frazer*, Ludwig Wittgenstein realiza de pasada una observación sobre las prácticas tecnológicas de los hombres primitivos que merece la pena recoger: «El mismo salvaje que, aparentemente, para matar a su enemigo, traspasa la imagen de éste, construye su choza realmente de madera y afila con arte su flecha y no en efigie».[5]

IV

El mundo de la vida es la primera línea de defensa de lo humano contra la verdad de la Naturaleza.

Plutarco utiliza una imagen artesanal para representar la singularidad de las cosas humanas: la del taciturno soguero Ocnos, que trenza una soga de esparto afanosamente sin percatarse de que el producto que sale de sus manos lo va devorando su asno por el otro extremo. Entre los jonios había un proverbio que se aplicaba al que se afanaba en una ocupación estéril: «Éste trenza la soga de Ocnos». ¿Pero es estéril el trabajo de Ocnos? ¿Y si nos lo imaginamos trenzando su vida? Si así lo hacemos, entendemos que el hecho de que no se percate del destino de su laboriosidad es imprescindible para que siga siendo laborioso y que la longitud de cuerda que se extiende entre sus manos y el belfo del burro representa la ilusión de la permanencia inherente al mundo de la vida. Sólo en el mundo de la vida podemos prometernos amor eterno.

Lo que llamamos cultura es la artesanía que crea espacios de credibilidad de lo humano. La misión de la cultura (de la alta y de la baja) es hacer valioso lo humano. El filósofo sabe que esos

espacios flotan, como corcho, sobre la anónima Naturaleza, pero Ocnos está demasiado atareado como para permitirse pensar en esto. Él vive, no piensa la vida.

La palabra *técnica* deriva de la griega *tékhne*, que, a su vez, parece tener su origen en la raíz indoeuropea *-tekp*, que significa 'entrelazar' —es decir: trenzar—. Sin duda el entrelazado fue una de las primeras manifestaciones artesanales del hombre (un hito de la humanidad). Gottfried Semper añadía (*Der Stil*, 1863) que la estera constituyó el primer elemento arquitectónico, pues proporciona un recurso fácil para delimitar verticalmente el espacio, cercar nuestras posesiones, asegurar una intimidad y, en definitiva, ayudar a dar visibilidad a las fronteras. Los lindes nos permiten imaginar que somos los dueños de lo nuestro, olvidando así que todo lo cultural es una efímera construcción contra el olvido.

El linde básico es el poyo de la casa, junto a la puerta de entrada.

Los límites culturales, que son los límites del mundo de la *doxa* y sus diversos grados de precisión, son siempre lo primero para nosotros. Ahí están —posiblemente— todas las cosas por las que estaríamos dispuestos a dar la vida. Son los límites de nuestra casa, nuestros hijos y nietos, nuestras convicciones políticas, religiosas y morales... Pero, si, como sostiene Carl Schmitt, es soberano quien tiene poder para decretar el estado de excepción, nadie más soberano que la Naturaleza, que es lo primero en sí. Y la soberanía no tiene ningún deber. Es el hombre, que, en puridad, dista mucho de ser soberano, el que se impone deberes a sí mismo. Hay poderosas razones humanas para ello. «Intenta por una vez ser Naturaleza —nos advierte Schopenhauer—, no hay quien lo soporte.» Tiene un exceso de realidad.[6]

«La Naturaleza —nos cuenta Leopardi— no se ocupa de la felicidad o de la infelicidad de los hombres. El hombre no es nunca su objetivo: no lo cuida, no le presta atención. Cuando hiere a un hombre no se da cuenta de ello ni tampoco cuando le proporciona placer. Tampoco se daría cuenta si extinguiera a toda la raza humana. Es tan indiferente como ciega. No sabe qué hace. Vive en

relación con los hombres en una absoluta ignorancia, casi en la inocencia. La vida de este universo es un circuito perpetuo de producción y destrucción.»[7] No es sorprendente, pues, que el lenguaje con el que habla la Naturaleza, el matemático, tampoco nos quiera.

Ni la Naturaleza ni el hombre natural conocen el pecado.

Leopardi nace en 1798. Cuarenta y dos años antes (en 1756) un español, don José del Campo-Raso, publica en Madrid el *Elogio de la nada dedicado a nadie* (¿hay título más lógico?): «Nada nos parece a veces algo —escribe— y a veces algo nos parece Nada. Nada se halla en todas partes, y no reside en parte alguna. El mundo se hizo de Nada, y volverá un día a Nada». Su conclusión hubiera entusiasmado a Nietzsche de haberla conocido: «Nada es el Dios de los espíritus fuertes». Pero el espíritu del hombre es diverso, caprichoso, mudable y polémico. Por eso no nos sorprendemos al descubrir que José del Campo-Raso es en realidad José Vicente de Rustant y que su libro es una traducción muy libre —una traducción creativa, si se quiere— del *Éloge de Rien, dédié à Personne* de Louis Coquelet (París, 1730) y que tuvo su réplica en *El elogio de mucho. Dedicado a todos* de Juan del Campo-Florido (Valencia, 1797). Cosas como éstas son propias de nuestra naturaleza humana y gracias a ellas podemos entender que la naturaleza no es un modelo que se pueda imitar, porque carece de ironía. Tanto es así que, cuando aseguramos, sinceramente, que queremos vivir de acuerdo con la naturaleza, lo que solemos hacer es prescribirle a la naturaleza un deber ser, una moral.

No dudo en creer a la microbióloga Lynn Margulis cuando asegura que el número de microbios necesarios para el mantenimiento del cuerpo humano «supera en varios órdenes de magnitud al número de sus células».[8] Y no me cuesta aceptar, tampoco, que tal como muestran las conclusiones científicas de Margulis «todos somos comunidades de microbios», una comunidad de organismos de diferentes especies o un «holobionte».[9] Pero ocurre que en el mundo de la vida es precisamente esto lo que no cuenta cuando miramos a una persona a los ojos. Quizá seamos una comunidad de microbios, pero si

Goethe te envía una corona de laurel, eres un Schiller y has alcanzado la fama en el mundo de la *doxa*, y si Gutierre de Cetina escribe un madrigal a tus ojos, tus ojos son inmortales.

El mundo de la vida es humilde, porque es un mundo *doxístico*, pero es la situación natural de la vida humana. La *doxa*, con sus límites, nos proporciona estructuras de sentido que nos permiten movernos con fluidez entre las cosas humanas. A esta fluidez la llamamos prudencia. Precisamente porque elaboramos proyectos y somos libres, pero no omnipotentes, el mundo de la vida es también el mundo de la esperanza y la decepción.

Concedámosle a la ciencia, sin reparos, la dignidad de ocuparse de lo primero en sí, que es lo primero por Naturaleza, y no le neguemos la orgullosa ilusión de creer que las leyes que rigen el Todo son homogéneas. Pero aceptemos que para desenvolvernos en el día a día como humanos en un mundo humano recurrimos espontáneamente a lo que es primero para nosotros, a la experiencia propia, a la confianza, a la esperanza, a la *doxa* y al ejemplo ajeno, a las costumbres y al sentido común, al lenguaje natural y nuestras escalas de medida y, sobre todo, a la creencia en la libertad.

El mundo de la vida es perfectamente capaz de acoger a la ciencia en su seno, pero la singularidad de todo cuanto es no cabe en la ciencia.

V

La *doxa* es también el lenguaje de la política porque si la filosofía pretende sustituir la opinión por la verdad, el mundo de la política es el dominio de las opiniones enfrentadas, especialmente en aquellos casos en los que no disponemos de instrumentos de medida para dirimir objetivamente las diferencias —que es lo que pasa con lo justo, lo noble, lo piadoso, lo bueno...

En la actividad política, la sabiduría debe ser conciliada con el consenso. De ahí que cuando una mujer le aseguró a un candidato electoral que toda la gente de bien estaba con él, el

candidato le respondiera que no era suficiente. «¿Pues qué más quiere?», le preguntó, sorprendida. «¡La mayoría!», contestó el candidato.

La razón sólo ofrece argumentos al que está dispuesto a escuchar, pero la disposición a escuchar no la crea el diálogo. Por eso el poder de los argumentos en política sólo es real cuando hay la suficiente gente dispuesta a escucharlos. Nos dejamos arrastrar con facilidad por ideas que no comprendemos y de las que habitualmente tenemos poco conocimiento directo, experiencial. Una sinécdoque puede poseer mayor capacidad movilizadora que un silogismo y aunque todos alabamos la racionalidad política, tendemos a comportarnos más como un *hooligan* que contempla apasionadamente un partido de fútbol en el que su equipo se juega tres puntos decisivos, que como un lógico que analiza fríamente la corrección de una inferencia.

No hay política científica porque, en resumen, en política no suele ser el programa el que crea el posicionamiento, sino el posicionamiento el que da contenido al programa y, con frecuencia, aunque la posición que ocupamos nos ha sido asignada por nuestros rivales, no por ello tardamos en considerarla nuestra.

Por eso los miles y miles de páginas de las llamadas ciencias sociales pueden proporcionarnos más datos, pero no mejores gobiernos. En política nunca sabemos muy bien ni cómo nos hemos metido en un problema ni cómo hemos salido de él. No es inusual encontrarse con una persona que critica ferozmente el capitalismo o, más modernamente, el neoliberalismo, mientras va vestido con ropas de marca que hacen visible la identidad política que reclama como propia. Si no hay política científica, conviene no esperar demasiado de las promesas políticas que se presentan como si fueran capaces de arreglar todo lo que va mal para proporcionarnos un mundo en el que todo vaya bien. Detrás de promesas de este tipo suele enseñar las orejas el lobo del totalitarismo. No es extraño que todo totalitarismo se haya afanado tanto en regular el mundo de la vida de acuerdo con sus esquemas de cómo debiera ser la realidad para hacerla aceptable.

Aunque no haya política científica, el desprecio por el debate

público tiene efectos perversos. La misología —especialmente aquí — conduce inexorablemente a la misantropía.

VI

La necesidad de justificar los propios actos, encontrar en ellos una coherencia que no nos haga perder el respeto por nosotros mismos, está muy viva en nuestras calles. Nadie se siente cómodo con la mera sospecha de que los demás desconfían de él o no respetan su dignidad. Admiramos, por el contrario, a las personas que adquieren compromisos nobles consigo mismas. El hombre posee la potestad de dirigirse a metas diferentes y de obligarse a seguir unas y a abandonar otras. Esto pone de manifiesto algo sorprendente: posee, en cierta forma, su futuro si sabe ser fiel a sí mismo y es capaz de arrostrar las consecuencias de sus actos.

El hombre es capaz de obligarse porque no vive en el mundo de la necesidad. Sí, es cierto que con frecuencia nos equivocamos, pero el error es una de las fuentes de la prudencia.

VII

Se ha dicho que el hombre es el ser capaz de distorsionar la geometría. Lo cierto es que siempre sorprende. No hay espectáculo mayor que el humano y por eso no dejamos de contarnos historias sobre nosotros mismos. Trump no era precisamente un ejemplo de persona sensible a las cuestiones de género, pero un 36 por ciento de las personas trans se declaraban partidarias suyas en 2016, volviendo locos a los analistas de la revista *Politics, Groups and Identities*.

VIII

Defender el mundo de la vida es defender a ese filósofo de Perogrullo que es el hombre corriente, y defender a este hombre es

postularlo políticamente como modelo.

La filosofía del hombre corriente se expresa bien en su lenguaje. Hay toda una metafísica cotidiana implícita en la espontaneidad de su hablar (al menos en el lenguaje no perturbado por la escolaridad). Pienso en expresiones tan características de algunas regiones de España como «es un sinfundamento» o «un sinsustancia», «desustanciado», «poca sustancia», etcétera.

Un «sinsustancia» es aquel que ha arruinado la posibilidad más alta de sí mismo por elegir la vía de la trivialidad, la frivolidad y de la inercia. No sabe obligarse y se vuelve tornadizo, falto de solidez, hueco, caprichoso. Ha perdido peso existencial y no es de fiar. Un cabeza de chorlito dejándose llevar por lo que se lleva.

La posibilidad más alta de algo no es sólo una más de sus posibilidades, sino algo que, por estar en su naturaleza, la dignifica.

IX

El mundo de la vida no es ni una balsa de aceite, ni una academia filosófica, ni una continua fiesta. Abundan en él los egoísmos y las solidaridades, los aprecios y los desprecios, las pugnas por una gloria barata, los triunfos y derrotas, los cambios de chaqueta imprevistos y las tozudas permanencias en la equivocación. Pero es un mundo en el que una mayoría muy notable de personas aspira a un amor seguro y un trabajo alegre, sabiendo que ninguna de las dos cosas las tiene garantizadas para siempre. Es el mundo en que se trabaja y se juega.[10] Cervantes resumió bien su aspecto lúdico en el prólogo a las *Novelas ejemplares*: «No siempre se está en los templos, no siempre se ocupan los oratorios, no siempre se asiste a los negocios, por calificados que sean; horas hay de recreación donde el afligido espíritu descanse. Para este efecto se plantan las alamedas, se buscan las fuentes, se allanan las cuestas y se cultivan con curiosidad los jardines».

X

Cuenta Ciro Bayo en su *Lazarillo español* que el cura de un pueblecito valenciano le enseñó lo que sólo en el mundo de la vida se puede aprender, la ciencia de «ser piadoso consigo mismo, como hay que serlo con los demás», y para ello es imprescindible llevar, como la esposa del *Cantar de los Cantares*, «la miel en los labios y la leche en el pecho; la miel para el trato con nuestros semejantes y la leche para dulcificar nuestra alma», y añade: «Faltándonos una de estas dos cosas se es medio ángel y medio demonio». Este mismo cura alaba las sencillas conversaciones de aldea de una manera que muestra una parte de la excelencia que el mundo de la vida es capaz de alcanzar: «Como todos nos conocemos, reímos de nuestros mutuos defectos, pero sin zaherirnos, sin faltar a la caridad; antes bien, practicando aquella virtud que los griegos llamaron *eutrapelia*, que es el arte de conversar alegremente, como se acostumbra entre gentes de buen humor».[11]

Sensible a las imágenes que proyecta sobre sí mismo, todo pueblo quiere verse un poco mejor de lo que es.

XI

La condición de posibilidad de la *doxa* no es la de la eternidad del teorema de Pitágoras, sino la de la natalidad. Llegamos a la vida ignorando por completo en qué consiste vivir. Tanteamos y, al mismo tiempo que vamos adquiriendo experiencia, nos vamos imponiendo deberes y asumiendo que somos seres libres y responsables. El elemento central de la *doxa*, aquél sobre el que pivota el completo mundo de las cosas humanas, es el libre albedrío, que no es otra cosa que el ejercicio de nuestra capacidad delimitante.

XII

Los científicos que se ocupan de lo primero en sí, de la Naturaleza,

no saben qué hacer con el libre albedrío, porque no encaja en las leyes de la física. No es que no sean conscientes de su uso en el mundo de la vida, sino que no le encuentran lugar en sus ecuaciones. Como carece de sentido matemático preciso, creen que carece también de realidad.

Si el libre albedrío fuese una ilusión,[12] sería una de las ilusiones imprescindibles del hombre, sin la cual el concepto mismo de humano se nos deshilacha y escurre. Sería, pues, una ilusión conformadora del mundo de la vida. Pero es que, además, no tenemos alternativa creíble al libre albedrío. No sería de recibo que, para justificar una inmoralidad, nos excusáramos diciendo «no soy yo, son las matemáticas que rigen mi Naturaleza».

Esto no significa que nos sintamos totalmente libres de ataduras, sino, al contrario, que precisamente porque ejercemos nuestra libertad, topamos con nuestros límites. No somos causas incausadas, pero todo el mundo de la vida se sustenta sobre la aceptación espontánea de nuestra libertad, que es, si se quiere, parcial pero sustancial y, por lo tanto, sobre la aceptación espontánea de nuestra responsabilidad. Nadie se cree libre porque acepte su libertad como conclusión de un razonamiento, sino porque sabe que algo de él, personal e intransferible, le permite experimentarse como un ser libre.[13]

Se han escrito miles de páginas tratando de las diferencias entre las ciencias naturales y las sociales. Básicamente se resumen en las existentes entre movimiento y motivo. Las leyes del movimiento están ahí, precediéndonos con su imperiosa necesidad. Los motivos humanos son con frecuencia caprichosos y volubles. Las piedras no suelen cambiar de opinión cuando inician la trayectoria a que han sido impulsadas por nuestra mano; los hombres, sí. Por eso nos sorprenden hasta en su capacidad para la abyección. Refiriéndose al genocidio de los judíos polacos en los años de la guerra civil rusa, escribe Jean Malaquais en *Marianka*: «Los asesinos sólo tenían de humano lo inhumano».

XIII

El mundo de la vida no se reduce a un escenario sobre el que actuamos, sino que es, en primer lugar, el mundo en el que nos movemos espontáneamente con el convencimiento de que todo cuanto nos ocurre puede integrarse narrativamente en un relato que nos tiene por protagonistas. En este mundo las cosas no se viven desde la objetividad de la ciencia, sino desde la subjetividad del protagonista. El mundo de la vida y el de la subjetividad se sostienen mutuamente porque todo objeto, para serlo, requiere un sujeto que sienta como suyas sus experiencias. En el mundo de la vida lo real es lo que hay tal y como se vive, no una mera concreción histórica de estructuras objetivas —teorías, ciencias...

XIV

Teniendo en cuenta lo dicho hasta aquí, podemos hablar de dos prejuicios a la hora de situarnos frente al todo. No utilizo el término «prejuicio» de forma peyorativa. Tengo un gran respeto por los prejuicios que hacen posible la copertenencia. Más aún, me parece que el afán de derribar prejuicios nos dice muy poco del espíritu crítico de una persona y mucho de su prejuicio contra los prejuicios; de su prejuicio de que se puede vivir en comunidad sin prejuicios. La creación de una cultura anticonvencional, que se jacta de autónoma y crítica, suele obedecer o al esteticismo de algunos privilegiados culturales (sostenidos con frecuencia por el prejuicio de patrimonios acendrados) o al mimetismo de quienes quisieran parecerse a ellos. Toda cultura mínimamente compleja tiene criterios para enjuiciar el valor de sus propios prejuicios. Suelen ser criterios vitales.

Lo contrario del prejuicio es la naturaleza.

El primer prejuicio es el de la uniformidad de la realidad. Afirma que, aunque la realidad se nos presente con formas diferentes, en el fondo toda ella se deja explicar por los mismos argumentos. No puede haber dos físicas si hay una sola Naturaleza. Es el «prejuicio de la homogeneidad noética del todo». El todo debería ser visto, en consecuencia, *sub specie unitatis*. Los

partidarios de este prejuicio podrían aceptar que lo que se nos presenta a los sentidos (el fenómeno) está ahí, pero añadirían inmediatamente que posee una realidad vicaria con respecto a lo que realmente es en sí (el noúmeno).

El segundo prejuicio es el de la heterogeneidad noética del todo,[14] que nos dice que la realidad no se nos presenta de manera unívoca y que, por lo tanto, el saber humano tampoco debe ser comprendido unívocamente.[15] No tendría sentido deshumanizar al hombre si se pretende conocerlo como hombre. Sócrates, el filósofo que, según Cicerón, hizo bajar la filosofía del cielo a la tierra, ya se dio perfecta cuenta de que las cosas humanas son diferentes de las cosas naturales. La diferencia entre *nomos* [la ley de un pueblo determinado] y *physis* [la Naturaleza] no es una excentricidad sofística, sino un descubrimiento de la razón política. La reflexión que inicia Sócrates conduce directamente a la *Ética a Nicómaco* de Aristóteles y a las éticas helenísticas. Lo que nos viene a decir es que existe una región del todo, que es la del mundo de la vida (la de las cosas humanas), cuya verdad sólo puede ser captada mirándola de una forma específica y respetando su manera excéntrica de presentarse, que es histórica (lo histórico es el tiempo para el hombre). No le puedo pedir a un físico de partículas elementales que utilice sus fórmulas para hacernos más inteligible la realidad de mi enamoramiento. El hombre del mundo de la vida no sólo es capaz de proferir metáforas. También puede «cometerlas».[16]

«Ser», decía Aristóteles, se dice de muchas maneras. Al menos de dos. Para la ciencia ser es lo que siempre es y para el mundo de la vida, que es el de la *doxa*, lo que puede ser de diversas maneras.[17]

El «prejuicio de la homogeneidad noética del todo» nos asegura que no somos como nos experimentamos que somos, sino como la reducción del mundo al formalismo matemático nos dice (o nos dirá pronto) que verdaderamente somos. Intenta llevar a cabo una reducción de la ontología a la matemática.[18] Este prejuicio está interesado exclusivamente por la verdad desnuda, expresada en fórmulas precisas, mientras que el que sostiene la

heterogeneidad noética del todo está interesado sobre todo por la acción.

XV

A lo largo de este capítulo se nos han ido insinuando tres tipos de personas cuya fisonomía podemos comenzar a esbozar.

En primer lugar, tenemos al que vive su vida con la naturalidad específica del mundo de la vida. Hace lo que tiene que hacer porque está convencido de que es lo que le corresponde e intenta hacerlo bien. Es el sabio de Perogrullo que tiene fe en que lo que hace es lo que tiene que hacer.

En segundo lugar, está el que se pregunta por qué hace lo que hace y busca una naturalidad en la que vivir su vida: para ello cuenta con las promesas de las ideologías. Ha perdido la fe en el valor de lo que hace. Es el alienado por la teoría.

Por último, en tercer lugar, está el que sabe que todo régimen de vida es un régimen de enajenación de la naturaleza y que no puede ser de otra manera. Lo más que se puede hacer es elegir con cierta triste alegría el régimen que cree más adecuado para él. Es el caso del filósofo, que mira con envidia al hombre que vive su vida con naturalidad y quisiera tener su fe, pero le es imposible.

XVI

El hombre tiene la capacidad extraordinaria de crear belleza con lo terrible y al recrear estéticamente lo terrible, encuentra el consuelo de la noble mentira. Podríamos poner el ejemplo del *De rerum natura* de Lucrecio, pero vengamos más cerca, hasta los versos de uno de los mejores poemarios españoles de la segunda mitad del siglo XX, el *Cuaderno de Nueva York* de José Hierro.

Después de todo, todo ha sido nada,
a pesar de que un día lo fue todo.
Después de nada, o después de todo

supe que todo no era más que nada.

Grito ¡Todo!, y el eco dice ¡Nada!
Grito ¡Nada!, y el eco dice ¡Todo!
Ahora sé que la nada lo era todo.
Y todo era ceniza de la nada.

No queda nada de lo que fue nada.
(Era ilusión lo que creía todo
y que, en definitiva, era la nada.)

Qué más da que la nada fuera nada
si más nada será, después de todo,
después de tanto todo para nada.[19]

10

El mundo de la vida es lo primero para nosotros

I

Lo primero para nosotros es todo aquello inmediato y accesible que conforma el horizonte de sentido en el que hemos crecido, nos estamos haciendo, vivimos y proyectamos expectativas; es a lo que entregamos espontáneamente nuestra fe cuando nos despertamos cada mañana, gracias a la «propensión natural de la inteligencia cotidiana» (la frase es de Zubiri).

Lo primero para nosotros es el mundo de la vida, que nos es tan habitual como el agua a los peces.

Los peces se mueven en el agua y a ella le deben la continuidad de su existencia, pero eso no significa, ni mucho menos, que se interroguen por su naturaleza o que vivan su existencia como seres arrojados a la pecera. El pez puede permitirse el lujo de ser despreocupadamente pez.

A diferencia de la inteligencia cotidiana, la inteligencia filosófica se pregunta por la naturaleza de lo que parece obvio. Si hay por algún océano un pez filósofo, bien se puede estar preguntando en estos momentos el porqué del agua. Esto es, más o menos, lo que hizo Kant con su pregunta sobre la consistencia de lo real. Concluyó que cuanto sabemos del mundo es lo que nuestras estructuras cognitivas nos permiten saber. Sabemos cómo nos parece que son las cosas, pero no nos podemos desprender de nuestra sensibilidad, nuestro entendimiento y nuestra razón para captarlas en su identidad, independientemente de nuestra manera

de conocerlas. Lo Natural es, entonces, condimentar la realidad para hacerla digerible. Y de esta manera, Kant dinamitó el significado de lo obvio.

La reducción kantiana de la realidad a la común manera de conocerla llamó la atención a Edmund Husserl.[1] Tirando de este hilo, concluyó que, desde Galileo y Descartes, la ciencia había ido simplificando y filtrando la enorme complejidad del mundo de la vida, con sus infinitos matices, para hacer visibles únicamente sus relaciones mensurables, las relaciones matemáticas. De esta manera, lo que nos ofrece, con todo su inmenso valor, no es la realidad en la que espontáneamente vivimos, sino un esquema derivado de ésta. La ciencia es la ascesis matemática del mundo de la vida. «La física moderna —dice Zubiri— es la ascensión del carácter ontológico y constituyente que la matemática ha adquirido como interpretación de la realidad.»[2] Gracias a ello, ha conseguido fundir la matemática y la materia en un mundo de leyes necesarias, pero el precio a pagar por esta monumental empresa es dejar fuera de su consideración lo que los escolásticos (Duns Scoto) conocían como la *haecceitas*, la tonalidad peculiar de cada cosa, y, con ella, al hombre de carne y hueso en su situación concreta, el que nos sentimos ser ahora mismo cada uno de nosotros. Pero ningún hombre es lo falso frente a la objetividad científica abstracta, que sería lo verdadero (la cosa en sí). Cada hombre es para sí lo más real del mundo de la vida. Buscando la verdad de la cosa en sí, se pierde, pues, la verdad del hombre tal como es en sí. Podemos resumir a grandes rasgos las principales características del mundo de la vida.

II

Es en el mundo de la vida donde nos ocurre todo aquello que nos fuerza a detenernos y preguntarnos por el sentido de nuestra existencia.

De repente, algo sucede que nos hace caer del caballo: un encuentro, un enamoramiento, la muerte súbita de un ser muy

querido, un accidente grave, una tumba abierta, el nacimiento de un hijo, una depresión, un episodio de entusiasmo, el asalto de la belleza o del dolor... En estas circunstancias no pensamos científicamente lo que nos pasa, sino que sentimos íntimamente nuestro desencaje. Súbitamente, todo se tambalea, nada parece estar donde le corresponde, sentimos que nuestra vida está convocada a algo que no sabemos qué es y, durante un tiempo, flotamos como seres intermedios en un ámbito cuyos límites no percibimos con claridad, pero a donde nos llegan (no sabemos de dónde) algo así como insinuaciones de lo posible hasta ahora no barruntado.

III

En el mundo de la vida las cosas están ahí, tanto para mí como para los otros, por eso es posible ponerse de acuerdo en proyectos comunes. El ciudadano normal suele distinguir con bastante habilidad la mentira, la opinión (en la forma de la *doxa* o de la *orthé doxa*) y la verdad. Está comprometido con su mundo y se siente orientado por él y, sobre todo, por sus ejemplos. Sus decisiones cotidianas están guiadas por criterios que considera fiables. No toma decisiones jugando con los dados.

IV

El hombre se puede definir como «el ser capaz de autotrascenderse», pero también como «el ser capaz de autodegradarse». Si es posible que tome un camino u otro, es porque, constitutivamente, es un ser intermedio capaz de proyectar ilusiones verosímiles sobre sí mismo que pueden adquirir un valor muy real en su conducta.

«Si me pregunta cuál es la cuestión que ha dominado mi vida —le decía George Steiner al periodista Carles Capdevila—, le diré que ha sido una: ¿cómo puede una persona cantar a Schubert por

la tarde y torturar a alguien por la mañana? La gran pregunta que ha dominado mi vida es: ¿por qué el gozo filosófico, estético y moral ha participado en el sadismo y la inhumanidad y no la ha prevenido?»[3] No sólo no la ha prevenido. Goebbels no tenía inconveniente alguno en llevar flores a la tumba de uno de los grandes representantes del humanismo europeo, Goethe. Una cultura milenaria, como la europea, no pudo impedir ni el gulag ni Treblinka.

El hombre puede deshumanizarse hasta —ya lo vio también Aristóteles— caer por debajo del animal. Pero es capaz de humanizarse hasta el punto de seguir considerando hombre al ser humano degradado y encontrar en él, sea la que sea su degradación, algo de sí mismo.[4] Ésta es la condición del entrambos.

V

La del mundo de la vida es una sabiduría hecha de fragmentos —refranes, consejos, ejemplos, canciones, historias, mitos, etcétera—, que suelen ser muy útiles para manejar las situaciones cotidianas de la copertenencia (cuándo se puede pedir algo prestado, etcétera). Es un mundo en el que es de buen tono alabar los valores elevados (la responsabilidad, la fidelidad, la sinceridad, la nobleza de espíritu, el altruismo, la generosidad, la valentía, el coraje...), pero en el que la gente no suele deprimirse al comprobar lo difícil que es estar a su altura; puede admitir el vicio a pequeña escala e incluso convertirlo en broma, pero rechaza tajantemente el ridículo y la desvergüenza. Es, en definitiva, el mundo de las cosas humanas tal como son vivenciadas (inter)subjetivamente.

El sentido común es, en gran medida, ese tesoro de juicios asentados en la psicología popular que se manifiestan en la manera como el ciudadano medio piensa y actúa espontáneamente. No los acompaña ninguna evidencia que garantice su verdad, pero la gente sabe que seguirlos suele tener efectos positivos. Son con frecuencia contradictorios, pero su ductilidad es lo que permite que

siempre haya un refrán a mano en cada circunstancia. Son *orthé doxa*. Entre los prejuicios más valiosos se encuentran el aprecio de la responsabilidad y de la fidelidad. Quizá el hombre común no tenga muchos argumentos filosóficos para defender ni la una ni la otra, pero sabe bien que, si se renuncia a ellas, ha de pagar un precio. Es en la realidad de su vida donde encuentra argumentos para ser una buena persona (si lo llega a ser o no, ya es otra cosa). Quizá el filósofo pueda alegar en este punto que ninguna doctrina es refutada por sus consecuencias desagradables. E incluso añadir, como Unamuno o Heidegger, que la razón no es una facultad consoladora. Pero el hombre de la calle no lo entendería. Para hacer inteligible al filósofo en el mundo de la vida son necesarios los ideólogos.

VI

El mundo de la vida es un mundo reticente al cinismo.

La actitud filosófica que se dedica a desmontar ilusiones con la esperanza de encontrar bajo ellas al hombre natural es el cinismo. Reconozcamos que a Diógenes el Cínico nunca le han faltado seguidores decididos a rebajar cualquier expectativa que el hombre proyecte sobre sí mismo. Dice Juan de Mairena que «el cinismo más auténtico, el que profesaron los griegos en el gimnasio de Cinosargos, es un culto fanático a la veracidad, que no retrocede ante las más amargas verdades del hombre». Pone el siguiente ejemplo: «Si el hombre fuera esencialmente un cerdo, sólo el cínico no se inclinaría a guardarle el secreto; la virtud cínica consistiría en reconocerlo, proclamarlo y en aceptar valientemente el destino porcuno del hombre a través de la historia».[5] El cínico siempre dice estar de parte de la naturaleza, pero nunca abandona el mundo de la vida. Se parece en esto al hombre de ciencia, dado que el mundo de la vida es también el mundo en el que se sumergen los científicos y los filósofos de la mente cuando abandonan sus laboratorios, despachos y cátedras y se van a beber unas cervezas con los amigos (en el caso de que cuenten con la suerte de

tenerlos). Cuando están en sus laboratorios pueden preguntarse, por ejemplo, si en la naturaleza hay o no una finalidad o si existe la libertad, pero cuando están con sus amigos divirtiéndose saben que, para entenderse mutuamente, tienen que adoptar un punto de vista sobre lo humano en el que cuentan cosas tales como los fines, la libertad y la responsabilidad. Podemos imaginárnoslos bebiendo unas cervezas y contando chistes sin que la absoluta insignificancia de sus personas con respecto a las dimensiones espaciotemporales del universo les impida celebrar su amistad.

VII

El hombre corriente sabe muy bien que las convenciones sociales, sean construidas o no, son útiles y que las rigideces doctrinarias de los intelectuales arrogantes no tardan en producir apóstatas y herejes. Sabe también, porque se lo muestra a cada paso su sentido común, que hay límites que es bueno respetar porque sirven de orientación y que la realidad no es una fantasía creada por conspiradores contra la felicidad. Ha experimentado que, de vez en cuando, no está mal darse una excursión por la excentricidad, pero que en estos casos hay que guardar bien las llaves de casa en el bolsillo.

Este hombre medio, ciudadano natural del mundo de la vida, no es, evidentemente, un dechado de virtudes. A veces es más caprichoso y antojadizo que racional. No intenta reducir su vida vivida a una vida pensada y no acostumbra a problematizar dramáticamente su encaje en lo real. Sabe que hay «cosas de la vida» que es prudente tomarlas tal cual vienen. Pero no es indiferente al sufrimiento ajeno y se preocupa sinceramente por que a sus hijos no les falte un plato en la mesa. No puede discutir de teoría moral con un catedrático de ética, pero sabe qué es lo que se espera y lo que no se espera de él. Suele poseer un claro sentido del honor. Le gusta recibir y ofrecer consuelo cuando las cosas se tuercen y de vez en cuando tira la casa por la ventana para celebrar la vida y la copertenencia. Sabe lo que es reír con los

amigos, disfrutar de los suyos, renunciar a un capricho para ofrecérselo a los que ama. No tiene dudas de que el mundo sería más decente si nos comportásemos decentemente, cosa que también les parecerá a muchos muy poco ambiciosa, pero esto es lo que ha aprendido de su padre y su padre de su abuelo, etcétera. Hay una cierta facilidad en la transmisión del valor de la decencia familiar en el ámbito mismo de la natalidad precisamente porque en la familia es donde mejor se comprueba que las cosas que perduran en el tiempo suelen tener algún valor. Si el hombre medio dice que algo es bueno, está convencido de saber lo que dice y de que, efectivamente, es bueno, y no una opinión particular suya sobre la bondad. Más bien suele desconfiar de quien defiende que «cada uno tiene su propia moral». Cree que es evidente que hay cosas que no se hacen y que, de hacerlas, deshonran al que las hace.

Hace lo que tiene que hacer porque lo tiene que hacer y porque es bueno hacer lo que se debe. Aprecia la paz, la educación, el trabajo, el esfuerzo, la iniciativa, la cooperación, la preocupación por el vecino, el patriotismo, la honestidad y, por supuesto, la fiesta. Aspira a vivir decentemente de su trabajo y le gustan los límites claros de las cosas.

Sabe que no es infalible, pero que no puede evitar tomar decisiones. Por eso intenta tener presente el ejemplo y el consejo de las personas a las que aprecia. Su elección moral suele estar dirigida por la imagen del tipo de persona que quisiera ser. No acostumbra a preguntarse qué dice la ley moral, sino qué conducta le hará sentirse orgulloso de sí mismo ante su comunidad.

El hombre común y su apego a lo concreto ha constituido la más eficaz resistencia contra los totalitarismos. Y a esto Hans Magnus Enzensberger le dedicó este poema:

Sencillamente magníficos
todos esos grandes planes:
la Edad Dorada
el reino de Dios en la Tierra,
la muerte del Estado.

Evidencia manifiesta.
¡Si no estuviera la gente!
Siempre y en todas partes estorba la gente.
Todo lo embrolla.
Cuando se trata de liberar a la humanidad
va a la peluquería.
En vez de seguir entusiasmada la vanguardia
dice: ahora estaría bien una cerveza.
En vez de luchar por la causa justa
lidia con las varices y el sarampión.
En el momento decisivo
busca una cama o un buzón.
Poco antes de nacer el milenio
pone a hervir pañales.
[…] Si no estuviera la gente,
todo se haría en un pispás.
Si no estuviera la gente,
¡entonces sí!
(Entonces yo tampoco quisiera estorbar aquí.)[6]

Dostoievski dice algo parecido, pero de manera aún más insolente, cuando sale en defensa del «hombre espontáneo» en *Memorias del subsuelo*. Lo considera «el hombre auténtico y normal, tal como quiso verlo la tierra madre naturaleza que tan amablemente lo trajo al mundo». Y concluye: «A este hombre yo lo envidio con toda mi rabia. Es estúpido, eso no se lo discuto, pero ¿quién sabe?, quizá el hombre normal deba ser estúpido. Quizá hasta sea hermoso serlo».[7]

Cervantes, mucho más humanista, nos da una lección sobre las virtudes del hombre corriente cuando pone a Sancho a gobernar la Ínsula. Don Quijote conoce mucha y muy buena teoría sobre el buen gobierno, pero quien gobierna bien es Sancho. Si pudiéramos elegir entre una ínsula gobernada por el sentido común de Sancho y otra gobernada por un noble caballero que no sabe transigir, ¿cuál elegiríamos?

VIII

El mundo de la vida no es el mundo de las ciencias sociales.

Los llamados científicos sociales tienen por oficio convertir en objeto de estudio crítico la espontaneidad precientífica del mundo de la vida. Sin embargo, la voluntad de facticidad desfigura fácilmente la realidad (porque en ella raramente se dan hechos desnudos de toda valoración), crea la ilusión de poder concebir las ciencias sociales en analogía con las ciencias de la naturaleza (cayendo en el prejuicio de la homogeneidad noética del todo), anima a pensar que la sociedad puede llegar a ser transparente a sí misma y, por último, le promete al ciudadano lo que no le puede dar: un saber capaz de dirigir las cosas humanas.

IX

El mundo de la vida es el mundo de la copertenencia. Más convivimos que vivimos.

Séneca compara a los humanos, en las *Epístolas morales a Lucilio*, con la multitud de piezas que, bien trabadas entre sí, conforman la bóveda de un edificio, dándole unidad, amplitud, consistencia, belleza y capacidad de protección contra los fenómenos naturales. No somos piezas sueltas. No sabemos ser bóvedas (y cubrir nuestras necesidades) aisladamente. El ser-con es la manera humana de ser. La copertenencia es la manera humana de vivir. La ilusión de una vida aislada de los demás hombres es una robinsonada. Incluso para tener conciencia clara de mí mismo como «yo», necesito experimentar qué y, sobre todo, quién limita conmigo.

X

Hay que reconocerle al Dios bíblico una evidente superioridad moral con respecto a los dictadores modernos: le permite a Adán salir del Paraíso. Los dictadores modernos construyen telones de

acero para impedírselo. Ésta es, también, la superioridad de la torre de la iglesia y sus campanas, respecto al panóptico del tirano y sus sirenas. El Dios bíblico ve a los seres humanos como seres capaces de desobedecer; el tirano los ve como seres sobre los que es imprescindible actuar.

11

Acosados por la ideología

I

Pierre Bourdieu, intelectual crítico donde los haya y, al mismo tiempo, sumamente intransigente con cualquier pensamiento disidente dentro de su escuela, habló con frecuencia de «la paradoja de la *doxa*».[1] Se refería al asombro que le producía el hecho de que el orden del mundo, siendo lo que a su parecer es, una caverna, fuera tan respetado por la gente. Echaba en falta más transgresiones, más subversiones, más ofensas y más críticas e impugnaciones. ¿Cómo puede ser —se preguntaba— que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus privilegios e injusticias, se perpetúe tan fácilmente? ¿Cómo puede ser que, siendo las condiciones de existencia tan intolerables, se tolere el orden que las produce? Su respuesta es que la gente es demasiado ingenua, se deja engatusar fácilmente y además cuenta con la colaboración de intelectuales burgueses dispuestos a asegurarle que tiene razón en sus prejuicios. Bourdieu no considera relevante analizar lo que el filósofo marxista polaco Adam Schaff llamaba «la alienación del militante» de izquierdas. Quizá por eso es incapaz de encontrar en la *eudoxia* argumentos de peso a favor de la risa, el matrimonio y la cerveza.

Podemos hacernos la misma pregunta con todos aquellos intelectuales empeñados en convencer al ciudadano medio de que cuando dice lo que quiere, en realidad no quiere lo que dice, pero para no extendernos, nos limitaremos a los casos de Žižek y

Badiou.

II

Žižek es un filósofo crítico que cree ver profundidades donde los demás sólo vemos superficies. Sufre la miseria del capitalismo mundial de una forma tan lacerante que se pregunta si la única forma de librarnos de su dominio no es el terror.[2]

El terror, tal como es concebido cínicamente por Žižek, sería un gesto de autodefensa contra la inseguridad del presente y la inminente catástrofe ecológica. Frente a la amenaza, tendría sentido preguntarse por la posibilidad de repensar el «núcleo racional del terror jacobino». Por «núcleo racional» parece entender algo así como un «terror emancipatorio» capaz de afrontar «decisiones colectivas a gran escala».

Yo sospecho que la mejor manera de reducir el miedo del presente no es azuzando al terror con eufemismos, pero el filósofo eslovaco se muestra confiado en que «el pueblo» apoyará las medidas que sean necesarias y colaborará en su implantación. En resumen: con la justicia a secas no hay suficiente. Es necesaria una «justicia revolucionaria».

No muy lejos de Žižek está Badiou, que, a pesar de ser un filósofo más creativo que inteligible, ha alcanzado la posición del filósofo vivo más traducido de Francia.

Desde *L'être et l'événement*, publicado en 1988, se esfuerza por presentarnos su visión del ser como una «multiplicidad indiferente» que sólo es accesible a un pensamiento materialista matemático, lo cual, en su caso, significa la teoría de conjuntos de Cantor. El problema al que tiene que hacer frente con este postulado es el de cómo pasar de las matemáticas, que serían lo primero en sí, a la política (al mundo de la vida, a lo primero para nosotros). A este reto se enfrentó en el 2006 con el segundo tomo de *L'être et l'événement*, titulado *Logiques des mondes*.[3] Confieso humildemente que no entiendo bien la lógica que a Badiou le permite pasar de la teoría de conjuntos a la defensa de la justicia revolucionaria, pero

sí entiendo muy bien que lo importante para él es «detener el tren de la historia que avanza hacia el precipicio de la catástrofe mundial». Para ello, obviamente, hay que subvertir el mundo de la vida, pero los verdaderos terroristas seríamos los que consideramos que el mundo de la vida es la realidad de lo real para el hombre y que, además, tememos las consecuencias imprevistas de su alteración.

Lo que Badiou ve en el mundo de la vida es «el salvajismo capitalista», «el incremento de desigualdades», «el despliegue brutal de la división del trabajo», «el desmantelamiento de todo lo que es de interés general»... La prueba para su radicalismo la encuentra en el «proletario extranjero sin papeles». Dudo que ese proletariado extranjero, que se ha jugado en muchos casos la vida para tener un mundo de la vida digno, esté muy de acuerdo con él. Pero él me contestaría que no soy más que un sofista con miedo a perder mis privilegios. Contra mis sofismas, Badiou reivindica el terror. En *Le Monde* (23-6-2017) lo dijo así: «C'est la France entre 1792 et 1794 qui fonde mon amitié pour ce pays» [Fue la Francia entre 1792 y 1794 la que fundó mi amistad por este país].[4]

Para Badiou el mundo de la vida —y aquí no le falta razón— es lo que sujeta la política a la inmutabilidad (lo que ocurre es que él lo lamenta). La política es para él la dialéctica de la idea (la del comunismo) y la situación histórica concreta, siempre retardataria. Si las purgas y el terror poseen una necesidad «matemática» es porque ayudan a que la idea se imponga a la situación. El terror garantiza que la situación se deje guiar por la idea. De ahí las referencias a Robespierre y a la tradición jacobina. No es de extrañar que repita con Mao que «la Revolución no es una cena de gala». Si se le recuerdan sus muertos, contesta que la Revolución francesa también vivió sus momentos de terror y que la Revolución Cultural causó menos muertes que la guerra del 14.

El ideal comunista es para Badiou lo que él llama un «exceso», un acontecimiento imprevisible que nos permite salir de la ontología y acceder al dominio propio de la política en la medida en que su aparición conquistaría inmediatas adhesiones y fidelidades. La revolución haría patente el malestar y la esperanza

que estaban latentes.

¿Qué pasa cuando el acontecimiento ni se ha producido ni se le espera? ¿Qué ocurre en las situaciones en las que la gente atiende a sus asuntos y no parece especialmente angustiada por vivir bien? Ocurre que, para Badiou, en esta situación no hay sujetos, sino «animales humanos» sometidos a estructuras que les ofrecen como verdadero un mundo ficcional. Es decir: si te encuentras bien, estás equivocado. La verdad sólo emerge cuando se pone en cuestión lo que hasta su llegada parecía obvio. Para ser sujeto, hay que estar cabreado.

III

Para la multitud de filósofos críticos que produce Occidente, la alienación es la mansedumbre ajena. Creen de buena fe que cualquiera que no comparta su indignación con la realidad está intelectualmente tan colonizado por «el poder» que es incapaz de ver con claridad. Lo que nunca nos explican es por qué el mundo de la vida, si es tan alienante, produce tanto filósofo crítico.

Se ha hablado mucho del desencantamiento del mundo, pero lo notable es la inquina de los intelectuales críticos hacia el mundo de la vida. Bien es cierto que si tras décadas de lanzar sospechas contra la realidad de la realidad, el mundo de la vida sigue en pie, es que cuenta con algún fundamento.

IV

Si Husserl lamentaba la reducción matemática de la complejidad del mundo de la vida, bien podemos lamentar también la reducción ideológica de los científicos sociales autodenominados críticos. Si Husserl había visto en peligro el sentido precientífico, pero vital, de la verdad, por su sometimiento a la lógica científica, los científicos sociales niegan que en el alienado mundo de la vida haya posibilidad de acceso a la verdad. Husserl creyó que el

mundo de la vida estaba sitiado por el positivismo, pero han sido las ideologías las que han entrado a saco en él.

Desde los intelectuales críticos de los años sesenta del siglo pasado, empeñados en denunciar una alienación presente hasta en los dibujos del pato Donald, hasta el llamado *The Great Awokening* [El gran despertar], que ha puesto en marcha la cultura *woke*, llevamos décadas denunciando el mundo heredado y propugnando mundos hipotéticos que, a pesar de ser mundos imaginarios, tendrían la capacidad de sacarnos de la caverna y conducirnos a la luz del sol. El mundo de la vida funciona entonces como el principio de realidad que hay que destruir para poder expandir lo posible.

Es evidente, lo repito, que los mundos del hombre corriente están muy lejos de ser perfectos. El mundo de la vida es un mundo de penumbras. No hace falta traer hasta aquí lo que el lector puede encontrar diariamente en los medios de comunicación. Pero son habitables (que es lo que algunos científicos sociales interpretan como una alienación) y perfectibles (que es lo que esos mismos científicos consideran una rendición).

A mi parecer, el científico social que no se interese por cómo se ve a sí mismo el hombre corriente, en su religión o en su ateísmo, en su euforia cuando su equipo de fútbol derrota escandalosamente al adversario, en su ilusión cuando compra un décimo de lotería, en su gozo de la risa, el matrimonio y la cerveza, etcétera, no comprende bien el mundo de las cosas humanas. Es, en este sentido, bien sorprendente que ciertos científicos sociales (me refiero siempre al científico social que quiere ser la conciencia crítica de la sociedad) defiendan tan vehementemente el valor de la autonomía, mientras critican al hombre corriente por ejercer su autonomía autónomamente.

V

La reducción ideológica del mundo de la vida deja como secuela una inquietante concepción de la verdad. A diferencia del físico de

partículas, el científico social cree que la verdad (que él posee en custodia) nos ama tanto que está dispuesta a salvarnos incluso contra nuestra voluntad. Nos llevará a la luz, aunque haya de abrasarnos.

Las ciencias naturales nos han hecho forasteros del cosmos y las ciencias sociales, forasteros del mundo de la vida, lo cual sería un completo desastre si no fuera porque, al menos hasta la llegada del transhumano, el fenómeno natural de la natalidad (¡ay, decreciente!) juega a favor de lo obvio. Los recién nacidos llegan al mundo sin memoria y, por lo tanto, sin adoctrinamiento. Todos nacemos en el mundo de la vida y desnudos de ideología, y mientras no es necesario adoctrinar a ningún niño para que crea en la realidad de este mundo, es imprescindible adoctrinar a los adultos para que descrean.

Siguiendo a la Hannah Arendt de *La condición humana*, podemos añadir que con el recién nacido todo recomienza. Ella sostiene, además, que aquí radica la posibilidad de iniciar algo nuevo. Yo creo, más bien, que, como el mismo mundo de la vida nos enseña, lo que comienza es el esbozo del hombre espontáneo, que es el que sabe que no ha nacido para morir, sino para vivir una vida cotidiana necesitada de consuelos que ni la ciencia ni la ideología pueden garantizarle, porque cuando sufre, el universo entero sufre con él, y cuando ama, hasta las estrellas lucen con más intensidad.

VI

Aquellos intelectuales sesentayochistas que buscaban el mar bajo los adoquines toparon con un imprevisto que los dejó perplejos a las puertas del mundo nuevo: los obreros, sin cuya colaboración era inimaginable la revolución socialista, no se mostraban dispuestos a renunciar ni a las risas, ni al matrimonio, ni a la cerveza para dejarse guiar por las vagas esperanzas del romanticismo estudiantil. No aspiraban a la revolución, sino a incrementar su bienestar. Ésta era, para los intelectuales de

izquierda, la prueba de su alienación. Habían interiorizado tanto las consignas del poder que ni notaban su peso.

De esta manera, el malestar social que, según Marx, se cebaba en la clase obrera se transformaba, para mantenerse vivo, en malestar psicológico, emotivista e individual. Mayo del 68 fue la revolución de Frankenstein, y su principal herencia, la decepción con la clase obrera, que habría dejado de ser el sujeto revolucionario.

A los herederos del Mayo del 68 les preocupan menos las relaciones de producción que a la izquierda clásica. Lo que los moviliza es, sobre todo, las llamadas formas de supremacismo, que estarían encriptadas en el lenguaje y los comportamientos cotidianos de burgueses y obreros.[5] Para los nuevos utopistas, el poder —el ajeno— es siempre sospechoso; la tranquilidad es culpable; la buena conciencia es hipocresía; Occidente es la causa del colonialismo y, por lo tanto, de todos los males; el mundo de la vida es un infierno de explotación de las diferencias.

VII

Tony Morrison utilizó la imagen de una pecera para simbolizar el dogma de la invisibilidad de las construcciones sociales.[6] Cuando observamos un pez moverse en una pecera vemos sus movimientos, sus colores, las figuras del fondo, el agua casi inmóvil, las manchas de los desperdicios y de la comida, las burbujas de aire... pero nos cuesta ver la pecera, que es transparente. No obstante, todo lo que pasa en el interior de la pecera depende de su forma, que es una construcción social. De la misma manera que no vemos el cristal de la pecera, los privilegiados no ven sus privilegios ni los desposeídos su desposeimiento. La labor del intelectual crítico sería hacer chocar las cabezas de la gente contra el cristal de sus peceras.

VIII

En la *Undécima tesis sobre Feuerbach*, Marx proclama que hay que dejar de interpretar el mundo; lo urgente es cambiarlo. Pero si, a lo largo de la historia, tantos grandes pensadores han dedicado tantos esfuerzos a interpretar el mundo, es que esta operación dista mucho de ser fácil. El gulag se llenó de víctimas de la pretensión de cambiar lo que no se comprendía.

Cuando un filósofo intenta comprender, está haciendo lo que le corresponde hacer como filósofo. El deseo (el eros) de conocimiento es el impulso propiamente filosófico, mientras que la voluntad de actuar antes de haber comprendido es una actitud que podemos calificar de religiosa. El religioso obedece los mandatos divinos, aunque no los comprenda. La filosofía tiene cierta afinidad con la ironía, mientras que la religión está más próxima a la tragedia. La filosofía, si es honesta, debería evitar ser edificante. El filósofo busca respuestas para sí mismo y sólo en segundo lugar se plantea la posibilidad de comunicarlas, si es que las ha encontrado, y de ninguna manera permitirá que las demandas de la comunicación determinen los resultados de su investigación.

La prioridad de la comprensión es la expresión del eros filosófico y la de la decisión, del impulso profético. La política está siempre mucho más cerca de la profecía que de la filosofía.

El premio del ejercicio de la comprensión está en el mismo proceso de la comprensión (el premio del teórico es la teoría), mientras que el premio del hombre de acción —impulsado por la virtud del coraje— es la intensa vivencia de la aventura (la realización de la acción). Si esto es así, entonces no hay posibilidad de hacer coincidir al gobernante y al filósofo en una misma persona y parece difícil crear un mundo de la vida que sea a la vez verdadero y sano. La coincidencia en una misma figura del filósofo y del gobernante sería contranatural porque significaría la coincidencia del eros teórico y del práctico.[7]

IX

Con frecuencia la actitud profética se convierte en un misticismo

entusiasta que le permite al profeta creerse la genuina voz del pueblo o, al menos, creer que expresa mejor la verdadera voluntad del pueblo (que no es extraño que crea que sólo él puede conocer) que cualquier otro. Él es más pueblo que nadie porque al conocer la verdad, no está alienado. Es la conciencia crítica del pueblo tal como él la conoce (y que con frecuencia la ignora el pueblo). Si va a una manifestación, el que se manifiesta es el pueblo. Si ocupa una casa, la ocupa en nombre del pueblo. Si pide el voto es para representar al pueblo. Si ocupa un escaño, es el escaño del pueblo. Si te opones a él, eres un enemigo del pueblo.

X

Pierre Bourdieu defendió —creando escuela— que, para fomentar la subversión política, se ha de estimular previamente la subversión cognitiva. Esto significa que hay que poner patas arriba la visión del mundo de la gente corriente. El camino más corto para conseguirlo es promover la sospecha de que la sociedad nos debe algo, no importa qué, siempre que sea algo intuido como importante y decisivo para nuestra vida.

Los conceptos de «poder» (Foucault), «dominación» (Bourdieu) y «construcción social» no son omnipresentes en los discursos de los intelectuales críticos por casualidad. Son instrumentos dialécticos para revolver conciencias. La sociología, defendía Bourdieu, es un instrumento de combate. Pero de esta manera se construye una ciudadanía que poco tiene que ver con los valores del republicanismo clásico, porque ha sido educada en la posibilidad de transferir culpas y, por lo tanto, de mantener intacta su inocencia. Estamos asistiendo a la emergencia del derecho emotivista a sentirse ofendido.[8]

Ser ciudadano es para «el pensamiento crítico» ser la criatura del doctor Frankenstein, una víctima de alguien o de algo: del poder, del neoliberalismo, de las grandes empresas, del patriarcado, de la violencia simbólica... A su vez, la condición de víctima parece haber adquirido un derecho nuevo y notable. La

libertad de expresión ha de acabar allá donde empieza una identidad herida que, por sentirse herida, cree poseer una dignidad merecedora de un respeto incondicional. Lo patético se blinda con un caparazón de erizo contra cualquier posibilidad de refutación.

El resultado no parece que sea un incremento de la solidaridad, sino, más bien, una esencialización de las diferencias que provoca un retraimiento hacia uno mismo y las propias heridas; un nuevo conformismo por exceso de contemplación del propio ombligo que deriva también hacia el miedo al futuro.[9]

En no pocas universidades la sensibilidad emocional es el límite de la libertad de expresión. El problema es que esos alumnos son excesivamente frágiles, hipersensibles y maniqueos[10] y la sobreprotección los fragiliza más. Ya no se los prepara para manejar pequeños conflictos, sino para que se consideren con derecho a ser compadecidos.[11] No aceptan el libre pensamiento porque su misma existencia los obligaría a convivir con tesis que consideran ofensivas. El victimismo no sabe negociar. De esta manera las mismas universidades están colaborando en la brutalización de la razón.

XI

Robin DiAngelo es la creadora de un concepto que puede ser tomado como síntoma de la miseria de la teoría, el de «fragilidad blanca».[12]

DiAngelo es una persona muy bien intencionada que dirige talleres de diversidad en los que pretende que los blancos pongan en cuestión las certezas de su mundo de la vida. Para su sorpresa, hay blancos que se resisten y esta resistencia es prueba de su fragilidad, porque si eres blanco eres racista y lo eres de manera inevitable. Si naces blanco, estás condenado a emplear patrones racistas. Y si eres blanco, estás casado con una mujer negra, adoptas tres niños negros y participas en asociaciones antirracistas, también eres racista. No hay manera de librarse de esta carga. Si intentas defenderte, estás confirmando tu racismo, y si callas,

otorgas. Para DiAngelo, los que creen que no son racistas son los racistas que más daño causan a las personas de color. Por lo tanto, digas lo que digas (o calles lo que calles), estarás ofreciendo pruebas de tu culpabilidad.

A mí, ésta me parece una actitud que infantiliza abiertamente a los negros.

Estas singulares tesis han sido ampliadas posteriormente por DiAngelo en un libro titulado *Nice Racism: How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*.[13] Ahora convierte a los progresistas en supremacistas alienados por su buena conciencia antirracista. «Los blancos progresistas —argumenta— son más propensos a manifestar *aversive racism.*» Este término, acuñado por el psicólogo Joel Kovel, nombraría el mecanismo que permite a la persona ser racista mientras mantiene una imagen positivamente antirracista de sí misma. Frases como «tengo muchos amigos de color» deberían verse como excusas no pedidas y, por lo tanto, acusaciones manifiestas. Con esta lógica, quien declara «no hay un hueso racista en mi cuerpo» —Joe Biden—, es, fatalmente, racista.

El antirracismo de los progresistas blancos enmascararía un «racismo agradable», que no molesta a su conciencia. Conclusión: los progresistas blancos pueden ser los enemigos más sutiles de las personas de color. Son culpables por creer que el racismo se limita a los malos individuos que cometen intencionalmente actos violentos. Creer que una buena persona con buenas intenciones nunca podría ser racista es racista. En resumen: para saber no si eres racista, que si eres blanco lo eres inexorablemente, sino hasta qué punto lo eres, debes acudir a la consulta de un intelectual crítico que, si es blanco (como DiAngelo), no es menos racista que tú.

El nombre del pecado original del blanco es la *whiteness* [la blanquitud]. Sus supuestos rasgos son distintos según los autores, pero algunos de los que más se repiten a mí me parecen propios del mundo de la vida: defensa del derecho de propiedad, cultura de los derechos individuales, ocultación de las emociones propias en el trato con los demás, ética del trabajo, respeto por la autoridad, utilización reglamentaria del tiempo, tendencia a hacer planes de

futuro, familia nuclear. No sé si hay algún elemento de los que hace algún tiempo formaban parte del mundo de la vida sin estridencias que hoy no sea en Estados Unidos sospechoso de *whiteness*.[14] La conclusión es que «blanco» ha pasado a ser una identidad culpable, aunque para ello tengamos que hacer abstracción de los millones de blancos que murieron en la Segunda Guerra Mundial luchando contra una concepción racista del mundo, la nazi.

XII

La misión de los intelectuales críticos es cambiar el mundo y, para ello, más que una revolución social, propugnan una revolución psicológica que consiga alterar la «propensión natural de la inteligencia cotidiana». Las ideologías «emancipadoras» quieren ser la matemática de las cosas humanas y, por lo tanto, se empeñan en buscar verdades bajo las apariencias. Pero en las ciencias sociales, la diferencia entre apariencia y realidad depende de lo que se tenga por «construcción social» y, si todo es construcción social, no hay nada ni aparente ni real.

XIII

Las ideologías parten del supuesto de que la historia es una mascarada trágica que es preciso denunciar, pero para ello, más que a la persuasión, a lo que aspira es a la hegemonía de sus prejuicios.

12

Otros aspectos del mundo de la vida

I

Hay dos aspectos del mundo de la vida que parece necesario tener en cuenta en cualquier fenomenología de la normalidad, pero que habitualmente son dejados de lado, como si de ellos hubieran de tratar en exclusiva (por derecho de ocupación) la psicología y la literatura. Quizá a algunos filósofos les puedan parecer marginales, por excesivamente pedestres, pero nos abren el acceso a aspectos muy relevantes de nuestra vida diaria. Me refiero al sueño y a la distracción.

El alma, como ya nos advirtió Platón, es (también) un asunto político.

II

En el sueño y en la distracción nuestra alma está más presente que nuestro yo. Ocupa toda la escena y el yo queda relegado, entre bastidores. El yo, el sujeto, la conciencia, la mente, el cerebro... (lo que podríamos llamar el alma conscientemente ejecutiva) a veces da un paso atrás y deja el primer plano libre a fenómenos que tienen querencia de penumbras. ¿Cuántas veces ha sido cuando no la buscábamos, cuando nos ha sorprendido la chispa de una idea luminosa, que nos aclaraba la solución de un asunto que no conseguíamos resolver, y por no haberla apuntado cuando surgió, lo que queda de ella es la conciencia de que tuvimos una idea

luminosa que nos resolvía el problema que ahora sigue irresuelto? ¿Cuántas veces el yo se muestra incapaz de sacar del fondo de su conciencia (o de la punta de la lengua, que es lo mismo) algo que sabe que está allí, pero que no es capaz de rememorar? ¿Cuántas veces el yo se descubre menesteroso y comprueba sorprendido que sus límites no están en él, sino en algo más grande que él y de lo que él forma parte?

El sueño es claramente una «experiencia» fronteriza. En su transcurso, más que soñar, somos soñados por algo que no dominamos y tira de nosotros hacia direcciones frecuentemente paradójicas que pueden provocarnos una gran perplejidad. Algo saben nuestros sueños de nosotros —y de nuestro mundo de la vida — que a nuestro yo no le resulta fácil conocer despierto. En el sueño afloran aspectos de nosotros mismos que en la vigilia permanecen hundidos en lo más profundo de las lagunas estigias de nuestra conciencia.

«El sueño me deja dulcemente avergonzado conmigo mismo», escribe González Ruano en su diario,[1] y nos preguntamos inmediatamente qué podría haber soñado alguien que, como él, tenía merecida fama de libertino y no parecía hacerle muchos ascos a ninguna experiencia sugestiva. Le admiraba la manera como en los sueños se borran «los pretextos que nos damos a nosotros mismos» y así vivimos «espontáneamente lo que no nos atrevemos a vivir en la realidad». ¿Y por qué ese pudor de la vigilia? Ruano nos ofrece esta respuesta: «Por miedo a ese muerto que uno lleva dentro, ese muerto antiguo como de familia, que se pasó la existencia entera dejándonos hacer las cosas sólo a medias, como si con ese mezquino equilibrio se pudiera salvar al alma y divertir al cuerpo, o sea, condenarnos sólo un poquito, pervertirnos, pero sin perder del todo la cabeza y llegando siempre a la hora de comer con papá y con mamá recién peinados y arreglándonos la corbata y los pelos en la escalera».

Entendemos lo que quiere decir Ruano, aunque podamos expresar nuestra propia experiencia de otra manera. Lo entendemos porque el sueño nos informa de algo del mundo de la vida que sólo puede verse con claridad desde lo reprimido: la

existencia de un principio represor que no puede ser reprimido. Este principio está siempre ahí, como elemento consustancial *a* cualquier grupo humano mínimamente cohesionado —es uno de los fundamentos de la cohesión—, y su contenido varía con el tiempo, siendo diferente en diferentes culturas. Pero no puede variar a cualquier velocidad, sino a un ritmo tal que mantenga viva su sugestión cohesionadora, pues, en caso contrario, el grupo se disgrega en facciones, cada una con su propio principio represor. El ritmo de evolución del contenido del principio represor, si ha de servir de elemento cohesionador, ha de mantenerse como principio de autoridad reconocido por el grupo. Es esta autoridad la que se derrumba en el sueño.

El que para Ruano es un muerto, para Freud se trataba de una de las más importantes construcciones psicológicas de la civilización, el superyó. Para entender su importancia basta con pensar qué podría ocurrir si se volviera nihilista. Lo que en Occidente hemos dado en llamar «muerte de Dios» encuentra en este nihilismo una de sus formas.

El hecho de que siempre haya algo en nosotros residual y resistente que parece sentirse satisfecho jugando a la contra del resto de lo que somos es un indicio de que Dios quizá esté en la UCI, pero sigue vivo. Platón, al que de ninguna manera podríamos calificar de cínico, llegó a decir que el hombre bueno es aquel que se limita a hacer dormido lo que el malo hace despierto.

El sueño es la voz de esos fragmentos indóciles de nosotros mismos que se revuelven contra la domesticación, como si tuvieran la misión de recordarnos que el alma siempre está enferma, que nunca somos completamente dueños de nosotros mismos, que a medida que avanzamos en nuestra biografía, vamos dejando a nuestras espaldas unas cuantas fortalezas sin conquistar, que nuestras represiones andan huroneando por entre nuestros deseos insatisfechos, que hay en nosotros una energía anímica que no conseguirá hacer desaparecer ningún diseñador del hombre nuevo, que no hay manera de embridar el alma con las riendas de la lógica…, que nuestra autonomía es frágil. No son éstas únicamente fricciones del alma: por ser del alma, son fricciones del mundo de

la vida.

III

No hay almas sabias ni hay almas sanas. Posiblemente tampoco haya almas completamente ignorantes y, desde luego, no hay almas muertas. Toda alma es —parcialmente— ignorante y está —parcialmente— confundida, y toda palabra es pobre cuando hablamos con nosotros mismos, porque nunca sabemos muy bien ni quién habla exactamente ni a qué parte exacta de nosotros nos dirigimos cuando nos dirigimos a nosotros mismos. Lo que sabemos es que cada estado del alma genera su propia retórica y que sin conciencia de la identidad no hay vida en común.

IV

No sólo el hombre, sino que todo animal que pretenda mantenerse vivo ha de aprender a controlar sus impulsos. El que se deja arrastrar por el antojo tiene poco futuro. «Si un gato diera rienda suelta a su afán de lanzarse en pos de una ardilla listada en vez de aproximarse sigilosamente hasta tenerla a tiro, fracasaría una y otra vez» y si los machos de chimpancé «intentaran aparearse siempre que tuvieran ganas, constantemente se verían envueltos en trifulcas con los competidores. Antes tienen que apaciguar a los de mayor rango, pagando un precio en forma de acicalamiento, o eludirlos concertando una cita secreta tras los arbustos, una técnica habitual que requiere la cooperación femenina. Todo esto se basa en un control de los impulsos altamente desarrollado, que es parte integral de la vida social».[2]

Vivir, incluso en las manifestaciones más orgánicas de la vida, como en las del fototropismo de las plantas, es vivir estratégicamente. Pero en el hombre lo que comienza siendo un imperativo biológico adquiere el carácter de una autoconformación porque, en su caso, el fototropismo está sustituido en parte por el

inestable equilibrio entre un principio represor que no puede ser reprimido y un principio deseante que no puede ser saciado en su ensoñación de lo posible.

Engañamos a aquél al que le decimos que para tener buena conciencia basta con ignorar los límites. Podemos modificar los límites de la conciencia, pero no abolirlos... El principio represor proyecta sobre nosotros unas determinadas pretensiones de definición que pueden ser aceptadas o no, pero no pueden ser ignoradas, porque hemos de tomar posición ante la voluntad imperial de nuestros deseos.

La civilización nace poniendo límites conceptuales a nuestra naturaleza. Con el primer humano que, como decía Freud, insultó a su enemigo en vez de tirarle una piedra, nació la cultura y el olvido de la Naturaleza. En esta retención se marcó límites a sí mismo y marcó límites a sus relaciones con los otros, sacrificando algo de su ser a su deber ser.

V

Hay —nos dice Platón— una corriente de fondo en nuestro ser que nos anima a querer mil cosas diversas y aun opuestas entre sí, por lo que hemos de vivir en la inestabilidad de nuestros límites. Al deseo no le gusta someterse a ningún yugo, pero la vida en común sería imposible si no fuéramos capaces de crear una distancia entre la emergencia de un deseo y nuestra voluntad. Toda la antropología moderna —Freud, Gehlen, Scheler, etcétera— insiste en que la biología y la política no siempre siguen el mismo camino. Un cierto grado de represión es inherente a la vida en común y, en general, a la acción inteligente, dado que la persecución de una meta suele exigir el abandono de otras. La elección de lo mejor pide frecuentemente como precio la renuncia a diversas cosas buenas. La vida en común y la exigencia de una coherencia personal imponen, pues, una economía de la espontaneidad. Vivir responsablemente es vivir administrando la expresión correcta de nuestros deseos. Ésta es la causa principal de nuestra conciencia

del desencaje.

El reto moral es transformar la espontaneidad inconsciente en consciencia de una dirección de la acción. La moralidad es la decisión de transformar la inevitable retención en voluntad de conformación.[3]

La libertad de un hombre se mide por su capacidad para suspender temporalmente la satisfacción de sus deseos y así tener oportunidad de hablar consigo mismo y darse razones para la acción o la inacción.[4]

VI

Los contenidos del principio represor se cargan con la misma dinámica que pone en marcha el deseo.

El psicólogo ruso Alexei Leontiev (1904-1979), discípulo de Vygotsky, demostró que la actividad siempre está impulsada por un motivo. «No hay actividad sin motivo», decía. Pero añadía inmediatamente que «el objeto que es capaz de satisfacer la necesidad no está inicialmente claramente delineado. Hasta el momento de su primera satisfacción la necesidad no conoce su objeto; aún debe revelársele. Sólo como resultado de tal revelación adquiere su objetividad y el objeto percibido (representado, imaginado) activa y dirige la función; es decir, se convierte en un motivo».[5]

Hacemos bien al utilizar el término de causa para hablar de la Naturaleza y el de motivo para hablar del hombre, porque a medida que vamos satisfaciendo nuestras necesidades, éstas se van centrando en el objeto de su satisfacción. En este sentido, las necesidades humanas serían en parte naturales y, dada su plasticidad, en parte culturales.[6] El hombre está forzado por naturaleza a tener deseos, pero no tanto a desear esto o aquello.

Mucho antes que Leontiev, los escolásticos —Abelardo, especialmente— distinguían entre el apetito natural (concupiscencia) y la concreción que, por medio de la voluntad, transforma el apetito natural en intención consentida. Veían claro

que existía una diferencia entre la causa final (aquello que pretendo para satisfacer un deseo) y la causa eficiente que despierta el deseo. La causa eficiente (etiológica) se manifiesta antes de impulsarme hacia el objeto del deseo, mientras que la causa final (teleológica) existe como representación de lo posible sólo en mi entendimiento. La causa eficiente despierta un deseo: la causa final es la materia que encuentro capaz de satisfacer el deseo en su despertar. Esta diferencia es esencial para entender lo humano.

Somos responsables del asentimiento a nuestra intención porque además de querer, elegimos, dentro de un marco determinado de posibilidades, cómo satisfacer el deseo. Por marco de posibilidades entiendo tanto la diversidad de objetos que pueden satisfacer nuestro deseo como la manera como se nos presentan estos objetos, que normalmente lo hacen como bienes relativos, no absolutos, que nos piden una elección capaz de discernir lo mejor de entre lo posible.[7]

Elegir lo mejor de entre lo posible es elegir un futuro que me motiva, me pone en movimiento en la medida en que, en cierta forma, lo anticipo. Pero elegir es también, por una parte, rechazar y, por otra, decidir si acepto o no las formas convencionales de satisfacción del deseo, porque no todos los deseos, por naturales que sean, pueden satisfacerse de cualquier manera. Las convenciones sociales que definen los modos correctos de satisfacción del deseo son las fuentes de las que se nutre el principio represor, al mismo tiempo que son mantenidas por la autoridad de este principio.

Entre la etiología y la teleología nos movemos también en un entrambos, el de los medios encargados de actuar de puente para convertir en realidad lo posible deseado.[8]

Cuando la experimento, la sensación de tener sed va normalmente acompañada del deseo de beber algo concreto, pero mientras la sed es natural, la bebida que elegimos para saciarla no lo es. El motivo no está bien definido por naturaleza.[9] Tanto es así que en determinadas circunstancias puedo contener el deseo de beber para atender a otros motivos que me parecen más urgentes o

más nobles.[10] Mi alma es capaz de alejarse de la imperiosidad del deseo para recrearlo y darle la respuesta que considere adecuada.

No todo se elige. Hay cosas que están dadas y que, precisamente por su permanencia, acaban creando en nosotros un fuerte sentimiento de religación a éstas. Nuestra alma también se encariña con lo que considera propio: la casa en que nacimos, el barrio o el pueblo en que crecimos, los horizontes que nos animaban a soñar en el más allá, determinados paisajes, olores, sabores... Este encariñamiento es la manifestación de un arraigo que tiene algo de sagrado. Pensemos en el retrato de nuestra madre, tan joven, llevándonos en sus brazos. No podemos apartar los ojos de ella porque en esa imagen hay algo que nos pide una cierta veneración y en su cumplimiento sentimos, de manera indudable, que algo de nosotros se está afirmando en su misma esencia. Podemos decir que la posibilidad de elegir es tanto mayor cuanto menos veneración nos merezca el objeto del deseo.

VII

Constatemos, pues, la diversidad de tensiones que experimenta el alma. Si las tenemos presentes, además de permitirnos dudar de que el alma pueda alcanzar una armonía estable (un alma estabilizada en la salud), obtendremos informaciones preciosas sobre nosotros mismos. Gracias a que puedo querer dos cosas distintas al mismo tiempo (comerme ese pastel y adelgazar), puedo interrogarme por las direcciones distintas de mi deseo, organizar mis motivos, establecer los medios... y, con frecuencia, dirigirme en dirección contraria a lo que he creído conveniente. También me conozco a mí mismo por las huellas que dejan en mí mis conflictos. Platón sabía bien que los deseos sólo se pueden controlar «en la medida de lo posible» y que, en toda ciudad, sea cual sea la bondad de su gobierno, existirán siempre deseos que vayan contra la ley y que emergerán en los sueños, cuando la parte más salvaje del alma se considera liberada del sentido de la vergüenza.[11]

Para que la parte racional del alma pueda imponerse a la

irracional, no ha de limitarse simplemente a deliberar. Necesita de una energía que la empuje a la acción y que no se encuentra en la parte racional del alma, que parece carecer, por naturaleza, de energía propia (en esto estarán Scheler y Freud de acuerdo con Platón). La razón, además de argumentos, necesita la energía del coraje para que, de alguna forma, ella misma se convierta en pasión (en pasión racional, podríamos decir forzando las palabras). Es necesario ambicionar lo mejor y no solamente desearlo.

Pero ocurre que con frecuencia esa energía se dedica a jugar consigo misma. Es lo que pasa con el vagabundeo mental y el aburrimiento. En el primero el alma parece jugar al pillapilla consigo misma, y en la segunda, al escondite.

VIII

Pasemos a tratar de la distracción.

Es relativamente fácil predecir dónde estará mi cuerpo en las próximas horas, pero es más difícil saber de qué estará pendiente mi alma, cuál será el recorrido de mi vagabundeo mental en los próximos diez minutos. La cantidad de incitaciones que me saldrán al paso y me llevarán caprichosamente de una imagen a otra es tan grande que podemos decir que la vida, aunque retrospectivamente se nos ofrezca como una linealidad narrativa, en su vivencia es algo así como un frente amplio de incitaciones.

Estamos tan acostumbrados a pensar la vida como una biografía lineal, recordada de acuerdo con categorías más narrativas que vitales, que tendemos a imaginarla como una flecha o, mejor, una aguja —el yo— que va penetrando en la tela (del futuro) dejando tras de sí el hilo tramado de una biografía. Cada una de nuestras experiencias la narramos según las categorías de principio, fin, ruptura, secuencia, etcétera. La memoria parece tener una naturaleza narrativa. Pero las necesidades discursivas del relato no son las del flujo caprichoso de la vida. Las cosas humanas son bastante más complejas.

La vida no es un sendero de dirección única por el que

caminamos con orejeras: a izquierda y a derecha los más variados estímulos reclaman nuestra atención y la verdad es que nos rendimos a ellos sin darnos cuenta y, dejándonos llevar, nos encontramos a nosotros mismos en lugares insospechados de nuestra imaginación.

El capricho de los movimientos de nuestra existencia es tal que para hacer verosímil nuestra vida tenemos que ofrecerla resumida. Si pretendemos contarla al detalle, a no ser que seamos un James Joyce, se nos deshilacha, aburrimos al que nos escucha y nuestro relato pierde credibilidad. La vida suele ser una mala novela. María Zambrano se refiere a este hecho cuando escribe en *Claros del bosque* que «la vida no tiene partes, sino lugares y rostros».[12] La vida es una sucesión de ámbitos creados por los nexos de nuestras miradas.

IX

¿Cuántas veces nos sorprendemos a nosotros mismos distraídos en minucias no siempre nobles?

Los antiguos ya observaron lo evidente: que al alma le cuesta estarse quieta, permanecer en un mismo estado, en una forma bien definida. Los autores del evangelio apócrifo más antiguo, el *Evangelio de los egipcios*, escrito hacia el 150 y atribuido a los Naasenos, aseguraban «que el alma es difícil de encontrar y de comprender, pues no permanece ni en un mismo modo (“esquema”) ni en una misma forma, ni en una misma pasión, de manera que se pueda expresar en su imagen (tipo) y comprenderla en su esencia».[13] El navarro Malón de Chaide dice algo parecido: el hombre «es voltizo y mudable y jamás está en un ser».[14]

A los seres humanos nos cuesta tanto controlar nuestra capacidad atencional que podríamos decir que en nuestro equipamiento psicológico de serie viene incluida la distracción. Según algunos estudios, el 50 por ciento de nuestra vida de vigilia es puro vagabundeo (sin contar el sueño). La concentración hay que adquirirla aparte, como un equipamiento de lujo, y hay que

conquistarla sin darla nunca por vencida.

Somos muy buenos dejándonos llevar por analogías caprichosas. La imagen que una palabra circunstancial evoca en nuestra mente nos puede llevar a otra y ésta a otra, hasta adentrarnos en la rememoración de algo remoto, que no tiene nada que ver con lo que debiéramos atender. Al ser fronterizo hay algunas voces que sólo le llegan cuando se despista.

A este escabullirse de la atención desde lo presente a lo ausente, los psicólogos norteamericanos le han dado el nombre de «vagabundeo mental» y han insistido en nuestras dificultades para mantener fija la atención en todo aquello que nos parece demasiado trillado, demasiado difícil, demasiado monótono, demasiado inconexo, demasiado aburrido, demasiado complejo... Pero no hace falta irse al otro lado del Atlántico, san Juan de Ávila ya recomendaba a sus discípulos que evitasen el «vagueamiento del pensamiento» y Francisco de Osuna escribe en su *Tercer vocabulario espiritual*: «Nuestra memoria es de tal condición, que, aunque la queremos desocupar, ella misma se ocupa en lo que no queríamos». Dada su naturaleza caprichosa, Osuna nos anima a ser comprensivos con nuestra alma cuando le da por ser «callejera», y así, «cuando tú sintieras que tu ánima se desmanda en diversos y desconcertados pensamientos, no la escandalices más ni le des más aflicción, sino corrígela amorosamente con algunas breves palabras de amor, como si le dijeses después que sientes la distracción de los pensamientos: ¿Dónde has ido volando, oh ánima mía?».[15]

No les falta razón, pues, a los hotentotes —unos pastores nómadas del suroeste de África—, cuando aseguran que el pensamiento es el flagelo de la vida. Eran conscientes de las dificultades que le presenta al hombre el intento de mantener la atención concentrada en el desarrollo de una idea.

X

Baudrillard, el filósofo contemporáneo que más intensamente ha vivido la urgencia del concepto, es decir, de la racionalización de

lo que nos pasa, afirma en el primer capítulo de *La Transparence*[16] que hemos vivido una orgía. Se refiere a la de la pulsión liberalizadora (sexual, política, ideológica, etcétera) que empujó a los jóvenes del 68 más que a derribar el mundo de la vida, a vivir orgiásticamente su impugnación en todas sus manifestaciones, pero también es la fiebre del consumo, de la sobreproducción de objetos reales y virtuales, de signos, mensajes, ideologías; de la liberación de las fuerzas productivas y destructivas, de la mujer, del niño, del inconsciente, del arte... Finalmente se ha liberado todo y sólo queda la cuestión crucial: «¿Qué hacer después de la orgía? ¿Queda algo por deconstruir o estamos condenados a convertir la orgía en rutina?».

Releyendo el texto de Baudrillard me pregunto si la ideología de género, el *wokismo* o el catastrofismo contemporáneo son una renovación de la orgía o su rutinización.

¿El llamado pensamiento crítico está descubriendo nuevos objetos de la crítica o se está proporcionando a sí mismo argumentos para justificar la necesidad de su propia supervivencia motriz?

Un escritor francés, Jean-Michel Oliviar, ha respondido a Baudrillard con otra pregunta: «¿Y por qué no un buen psicoanálisis?».[17]

XI

Al ir saltando de un motivo a otro, que es lo propio del vagabundeo mental, sin más coherencia que la de la analogía causal, Salvador Dalí le dio el nombre de «paranoia crítica». No tiene mucho que ver con las famosas leyes asociativas de los psicólogos, porque es demasiado libre para ser vista como ley. Se trata, más bien, del juego natural y espontáneo de los umbrales de la conciencia cuando no tiene ningún objetivo claro que la sujete a un proyecto. Es, en definitiva, el juego libre de la imaginación con los límites o, en palabras de Dalí, el «frenesí caníbal» del hambre de la irracionalidad, la fuerza organizadora del azar.[18]

XII

La de ser uno mismo es una tarea difícil, porque, en cierta manera, nunca estamos más cerca de nosotros mismos que cuando nos dejamos llevar, hasta perdernos, en el voltario vagabundeo mental.

XIII

El vagabundeo mental, frecuentemente tan criticado por lo que tiene de pérdida momentánea del control de las riendas de nosotros mismos, es, sin embargo, una fuente inagotable de creatividad. En el juego libre de imágenes descubrimos relaciones insospechadas, topamos con metáforas, esbozamos hipótesis, recreamos símbolos, dinamitamos conceptos, ensayamos posibilidades..., en definitiva, estamos a la escucha de lo que procede de los límites.

13

En resumen: el mundo de la imagen manifiesta

La reflexión sobre el mundo de la vida iniciada rigurosamente por Husserl ha marcado vivamente el desarrollo de la filosofía posterior. Ahí están para ponerlo de manifiesto Heidegger, Wittgenstein, Fink, Patocka, Merleau-Ponty, Horkheimer y Adorno, Alfred Schutz, Luckmann, Habermas, Marcuse, Anthony Giddens, Hannah Arendt, Leo Strauss... y Wilfrid Sellars, en quien nos vamos a detener para recoger una famosa conferencia que impartió en 1962 y que nos permitirá sintetizar lo que hemos venido apuntando sobre esta cuestión.[1]

Según Sellars, el filósofo no tiene ante sí una única imagen del mundo del hombre, sino dos, y ambas pugnan por ser el reflejo completo de la realidad. Las denominó «la imagen manifiesta» y «la imagen científica».

La imagen manifiesta es «el marco en términos del cual el hombre llegó a ser consciente de sí mismo como hombre-en-el-mundo». En su seno el hombre se encuentra con unas determinadas ideas sobre él y sobre el Todo que forman lo que podríamos llamar su clima cultural natural. Sellars resalta que el hombre se encontró a sí mismo pensando conceptualmente sobre sí mismo en el mundo de la imagen manifiesta y puntualiza que «cualquier cosa que pueda llamarse propiamente pensamiento conceptual sólo puede ocurrir dentro de un marco de pensamiento conceptual». Sólo la posesión del pensamiento conceptual nos permite reconocer el pensamiento conceptual y criticarlo, apoyarlo, refutarlo, evaluarlo, etcétera. Ser capaz de pensar es ser capaz de evaluar los propios

pensamientos «según los estándares de corrección, relevancia y evidencia». El pensamiento conceptual es un todo «que, por muy esquemático que sea, es anterior a sus partes y no puede interpretarse como una unión de partes que ya son de carácter conceptual». Fuera lo que fuera lo que impulsó el salto de la conducta preconceptual a la sofisticación del pensamiento conceptual, su resultado fue la llegada a la existencia del hombre consciente de sí mismo como hombre. Esto significa que la imagen manifiesta es la del mundo del hombre, no la de sus precursores. Para Sellars, la afirmación de una discontinuidad irreductible entre el hombre y el homínido es un elemento esencial de la imagen manifiesta. Ha sido la imagen científica del mundo —mejor: una determinada imagen científica del mundo— la que ha introducido la hipótesis de una graduación para poner en cuestión la discontinuidad y criticar el «especismo».

La imagen manifiesta es la del hombre que es lo que es por pensarse a sí mismo en los términos de lo que cree ser.

«La imagen manifiesta —concluye Sellars— debe interpretarse como conteniendo una concepción de sí misma.»

La imagen científica en realidad no nos proporciona una imagen, sino tantas imágenes del hombre como ciencias hay que dicen algo sobre él. El hombre que comparece ante el escrutinio del físico es diferente del que comparece ante el bioquímico, el fisiólogo, el científico social, etcétera. Pero si estas diferentes imágenes han de tener algún sentido para los hombres, «deben contrastarse con el hombre tal como se aparece a sí mismo en su sofisticado sentido común». Es decir, la imagen manifiesta del hombre seguiría siendo el patrón de medida de las formas científicas del hombre porque es más completa que cualquiera de ellas. Lo que nos dicen las ciencias sobre el hombre es, en el mejor de los casos, una integración «de una multiplicidad de imágenes, cada una de las cuales es la aplicación al hombre de un marco de conceptos que tienen cierta autonomía» por ser específicos de una ciencia particular, pero sus resultados han de ser respaldados por datos del mundo manifiesto.

La imagen manifiesta del hombre es más completa que la que

maneja cualquiera de las ciencias que tratan aspectos específicos de lo humano. Tanto es así que la imagen científica del hombre presupone una imagen manifiesta precedente. Podríamos añadir, pues, que la imagen manifiesta es la condición de posibilidad de la imagen científica. Sin embargo, aunque la imagen científica del hombre sea metodológicamente dependiente del mundo del sentido común (más o menos sofisticado), «pretende ser una imagen completa, es decir, definir un marco que podría ser toda la verdad sobre lo que refleja la imagen». Se ve a sí misma como una imagen rival de la imagen manifiesta, a pesar de que «no puede reemplazarla sin rechazar su propio fundamento». ¿Y no es esta pretensión totalitaria propia también de la ideología?

Hay una razón de peso por la cual la imagen científica, por sí misma, no puede constituirse en la única imagen del hombre: la imagen científica es la imagen de lo que el hombre es, no de lo que debe ser. El «deber ser», inherente al mundo de la imagen manifiesta, no puede deducirse del «es» de la imagen científica. En el mundo del «es» no cabe el sentido del deber del hombre ambiguo que habita el entrambos.

Obviamente, la defensa del mundo de la vida y de la imagen manifiesta no niega, sino al contrario, que la reducción científica del hombre ha permitido avances muy sustanciosos del conocimiento fragmentario de lo humano y nos ha proporcionado recursos (tecnológicos, farmacéuticos, etcétera) de un valor innegable. No estamos diciendo no a la ciencia, sino afirmándola como parte del mundo del hombre.

Hay también una razón de peso por la cual la imagen ideológica del mundo no puede erigirse como la única imagen del hombre: está tan pendiente de lo que debe ser que minusvalora lo que es. Si el deseo puede estimular el pensamiento, la realidad no está a las órdenes de nuestro deseo.

Tercera parte
El hombre como bisagra

14

La tensión del límite

I

Las tensiones evidentes que tensan hoy el mundo de la vida, si por una parte están produciendo una profunda modificación del contenido del principio represor que pone en jaque la humanidad del hombre tal como la veníamos entendiendo en la tradición occidental, por otra, al resaltar el papel del hombre como instaurador de fronteras, lo reafirman como ser del límite y habitante del entrambos. En este capítulo pretendemos reflexionar sobre esta doble dinámica.

II

La vida en la penumbra es una vida en la que hay que acostumbrarse a moverse entre objetos (las cosas humanas) que no tienen claramente iluminados sus perfiles y, en este sentido, podemos decir que es una vida que tropieza consigo misma, sin encontrar un encaje cómodo en el mundo, sin fricciones.

Encajar es ajustar, ensamblar o acoplar dos piezas que cierran o se adaptan entre sí sin que chirríen. Encajamos, por ejemplo, la llave en la cerradura, el eje de una rueda, las piezas de un rompecabezas. Lo contrario es desencajar, desajustar, dislocar. Pero también se nos puede desencajar el rostro cuando sus partes pierden su armonía natural y se nos desfigura con una sorpresa, un disgusto o una súbita carcajada. Utilizaré los verbos *encajar* y

desencajar pensando en estos sentidos. Básicamente, lo que quiero decir con ellos es que la ilusión de encontrar un puesto holgado —una sinecura— en un mundo en el que las cosas discurran sin fricciones, aunque pueda satisfacerse en momentos puntuales, está condenada a ser frustrada porque somos seres históricos a los que todo les acaba quedando estrecho. Tanto es así que cada época puede verse como un régimen de ajustes provisionales que aspiran a ser definitivos. Incluso podemos imaginar la completa historia de Occidente en sus procesos de encaje, desencaje y reencaje.[1]

III

Esta historia, a la que podríamos bautizar como *hitología* en la medida en que los hitos o mojones marcan los límites de las cosas, podría comenzar con la imagen de Adán poniendo nombres a la creación y su posterior expulsión más allá de los límites del Paraíso, que lo enfrentó a la vergüenza y a la necesidad de separar lo íntimo (lo exclusivo y propio, lo que hago en mi casa) de lo público (lo común, lo que hago en la plaza pública).

Sobre este punto pensó el melancólico Rousseau en el *Discurso sobre la desigualdad*. ¿Quién fue el primero —se preguntó— que valló un pedazo de tierra y al señalarlo como suyo encontró gente tan ingenua que le reconoció su propiedad? De esta forma puso en marcha —continúa Rousseau— una historia de crímenes, guerras, asesinatos, miserias y horrores.

Con la separación de lo propio y lo ajeno se inauguró la historia del retroceso de los límites naturales y de la imagen natural del hombre que conducirá a la revolución neolítica, cuya culminación podría situarse en la sacralización de los dioses de los límites, que se mantendrán vigentes hasta que los filósofos comienzan a preguntarse si todo límite es natural y si todo, también las ideas y los conceptos, puede ser delimitado. Fue una cultura, la griega, que sentía aversión a lo indeterminado [*aoristo*], la primera en interrogarse por la consistencia de los límites de todo lo existente.

En un contexto cultural en el que ya se había descubierto que las diferentes ciudades, griegas y bárbaras, tenían regímenes liminares distintos, uno de los discípulos de Platón, Jenócrates —como ya hemos visto—, definió la sabiduría como la facultad de poner hitos precisos en la realidad. Frente a Jenócrates, los sofistas se declararon relativistas y proclamaron que la ley sólo es ley en el lugar adecuado.

IV

La consecuencia de este relativismo nos la cuenta Aristófanes en sus comedias, especialmente en *Las aves*, estrenada en el año 414. Sus protagonistas son Evelpides y Pistherairos, dos adultos que padecen la «enfermedad» del desencanto político. Pertenecen a buenas familias y tienen la vida resuelta, pero no se encuentran satisfechos con lo que les ofrece la muy sofisticada Atenas y sueñan con una vida sin trabas, que se desarrolle «sobre blancos cojines» y en la que todo su trabajo se reduzca a elegir la que más les satisfaga entre las invitaciones que les lleguen diariamente para asistir a baños y banquetes. Para ello fundarán su utopía en las nubes.

En la Atenas del siglo V antes de Cristo, el límite se convierte en una figura central del pensamiento. Esto es evidente en Platón cuya filosofía es, toda ella, una filosofía del límite o, quizá mejor, de la dificultad de pensar el límite, a pesar de que siempre estamos topando con él. No le resulta fácil delimitar bien las cosas humanas y se le resiste especialmente la delimitación del alma. ¿Es una unidad o tiene partes independientes?[2] La cuestión es grave porque, si no podemos delimitar bien el alma, tendremos dificultades para delimitar la conducta humana.[3] Tras diferentes intentos, en el *Timeo* nos muestra su pesimismo sobre las posibilidades de delimitar bien la realidad,[4] por lo cual lo prudente es contentarse con definiciones precarias[5] y prudenciales. Pero, sean las que sean las dificultades con que se encuentra, Platón mantiene firme su fe en el *logos* y, por lo tanto, en el hombre.

Dadas las dificultades de la *hitología*, los cínicos que seguían a Antístenes creyeron que la definición era imposible y los escépticos, al menos los seguidores de Pirrón, se tomaron esta imposibilidad tan en serio que se negaban a definir nada.

Pasemos por alto, en aras de la brevedad, la pasión geométrica de Roma, expresada tanto en su arquitectura como en su jurisprudencia, la nueva delimitación del tiempo que trae el cristianismo y la pasión definidora de la escolástica. Apuntemos, sin embargo, el consejo de un proverbio medieval: *Quidquid agis, prudenter agas et respice finem*: Hagas lo que hagas, hazlo con prudencia y cuidando de los límites. No nos proponemos desarrollar una historia de los límites, sino mostrar su posibilidad.

V

El Renacimiento es la época en que todos los límites (religiosos, geográficos, científicos, políticos, económicos, artísticos, etcétera) son puestos en cuestión, dando lugar a un fenomenal desencaje colectivo. Como tantas veces ocurre, cuando las grandes estructuras pierden credibilidad para dotar de contenido al principio represor, el individuo se considera libre de determinarse a sí mismo. Éste es el mensaje del *Decamerón*.

Los renacentistas quieren verse a sí mismos más como seres delimitantes que delimitados. «Todo el mundo debe escribir con su estilo propio», defiende Petrarca. ¿Y no es esto lo que viene a significar el gesto de Carlos V cuando sustituye el hercúleo *Nec plus ultra* por su lema imperial, *Plus ultra*? ¿Hay algún gesto de más orgullosa singularidad que el de Durero cuando en 1499 pinta su autorretrato con los rasgos iconográficos que hasta aquel momento habían estado reservados para la representación de Cristo? Carlos V y Durero anuncian el programa que Francis Bacon presenta en 1624 en *La nueva Atlántida*, el de «extender los confines del imperio humano con vistas a realizar todas las cosas posibles». Éste es el tiempo de Nicolás de Cusa y Giordano Bruno, que traen al primer plano filosófico las ideas de infinito (o absoluto), finito,

división y límite, abriendo así el camino que permitirá al Barroco concebir la idea de infinito como una idea racional.

VI

Uno de los rasgos de la modernidad es el optimismo con el que se propone hacer avanzar los límites en todos los ámbitos. El conservador Joseph de Maistre escribe en *Sobre la soberanía popular*: «La necesidad de actuar y la eterna inquietud son nuestros rasgos característicos. El furor por las empresas, los descubrimientos y los viajes existe únicamente en Europa. No sé qué fuerza indefinible nos empuja sin descanso. Y el movimiento constituye igualmente la vida moral y la vida física del europeo; para nosotros, el mayor de los males... es el reposo».[6]

Esta inquietud es la que empujó a Rousseau a separar la naturaleza de la cultura; a Kant a distinguir entre lo percibido (el fenómeno) y la cosa en sí (el noúmeno); a Adam Smith a diferenciar entre la economía y la moral; a Montesquieu a teorizar la división de poderes... Las teorías estéticas desvinculan lo bello de lo útil; la burguesía pugna por singularizarse frente al resto de las clases sociales; el Estado mira con reticencia a la Iglesia... El marqués de Sade se propone la expansión indefinida del deseo en una sublevación permanente contra el límite.[7] El heredero más fiel de Sade es el arte moderno con su voluntad de medirse a sí mismo a partir de la diferencia consigo mismo. Su esencia es la transgresión y el juego con lo indefinido, hasta el punto de que el artista es el criterio del arte. Con su firma transforma cuanto toca en obra de arte, sin que haya nada que se resista a su creatividad. El artista se ve a sí mismo como un contemporáneo del futuro. Es transmoderno, un profeta de un tiempo por venir cuya obra contribuye a configurar. Para encontrar las claves de su inteligibilidad hay que ir al porvenir. El arte moderno establece así una relación entre el presente y el futuro en la que no es el primero el que anuncia el segundo, sino el segundo el que hace inteligible el primero.

VII

Si todo límite es puesto en cuestión, se va erosionando la convicción, central en Goethe, de que no hay posibilidad de construirse uno mismo sin delimitarse. Hoy se percibe la limitación más como una alienación que como una fuente de sentido. Se tiende a ver todo límite como una construcción social y se dignifica la transgresión. La misma idea de límite parece reaccionaria.[8] Si la Antigüedad se interesaba por el límite de los seres, la posmodernidad se obsesiona con el ser del límite, estimulando el desarrollo de los diversos proyectos transhumanistas que sueñan con dejar atrás al hombre como una versión superable de lo humano[9] y conceden credibilidad política a las ideologías que se proponen cambiar el mundo de la vida de arriba abajo. Los vientos del presente soplan a favor de la famosa proclama de Alain Badiou en el *Segundo manifiesto para la filosofía*: la de «la igualdad en la arena de la ilimitación».[10]

Da la sensación de que lo nuevo está conquistando rápidamente el lugar hegemónico que tradicionalmente ocupaba lo bueno en la escala de nuestros valores. Innovar se ha convertido en un imperativo y hoy hasta en las escuelas se defiende la innovación disruptiva.

Si para los griegos el mal era lo indefinido (lo *aoristo*), para los modernos defensores del poshumanismo, lo es el límite. El moderno se afana por deconstruir prejuicios heredados, sin que se le ocurra sospechar que su misma conducta pueda ser un prejuicio. La autonomía se entiende como una autocreación, y en muchos ámbitos la aspiración ya no es mejorar lo humano, sino renunciar a la chatarra biológica.

VIII

Oli London, un *influencer* británico, se considera una persona no binaria transracial y se ha sometido a 18 operaciones de cirugía estética para parecer coreano, porque asegura que ha estado

viviendo durante toda su vida en «un cuerpo equivocado». «Soy un ser humano que vive en mi verdad», declaró a Sky News.[11] El problema para él es que lo acusan de apropiación cultural.

El hombre es el único animal hiperbólico y por eso escandalizarse por la conducta de otro hombre es la quintaesencia de lo humano.

IX

Al mismo tiempo que las vanguardias triunfaban en el arte, la ciencia pone en cuestión las concepciones más arraigadas sobre el universo. Podemos situar el origen de la moderna revolución científica en 1824, cuando Sadi Carnot comienza a estudiar el funcionamiento de las máquinas de vapor. De sus estudios saldrían las bases de una nueva ciencia, la termodinámica, que arruinaría la visión mecanicista del cosmos heredada de Newton. El segundo gran paso lo dio Darwin en 1859 con el *Origen de las especies*, alterando radicalmente la relación del hombre con la Naturaleza.

X

El último capítulo de la *hitología* podría describir la creciente desconfianza del hombre hacia sí mismo. De rey de la Creación ha pasado a verse como un depredador de la naturaleza. Sueña con la posibilidad de una poshumanidad que lo redima de sus pecados.

Y en esto llegó la COVID-19 y la primera medida terapéutica que tomamos fue el fortalecer las fronteras, convertidas, de la noche a la mañana, en «umbrales inmunológicos».[12]

15

¿Una naturaleza (humana) culpable?

I

En Barcelona todo estaba preparado para que el Mobile World Congress nos confirmara que el futuro era una rutina innovadora, que la tecnología 5G, el *big data* y la inteligencia artificial tomaban el mando, que una lluvia de millones caería sobre la ciudad estimulando su modernidad (¿hay algo más efímero que la modernidad?)... y, de repente, sin ningún tipo de anuncio previo, apareció un virus —la COVID-19— y puso patas arriba nuestras agendas.

Vivimos los primeros momentos de lo que aún no nos creíamos que fuera una grave pandemia, como un fenómeno menor que vete a saber si nos alcanzaría y que, en caso de alcanzarnos, tendría efectos similares a los de una gripe estacional. En los días previos al 8 de marzo del 2020, los debates que recogían los medios de comunicación se centraban en temas como el funcionamiento del nuevo Gobierno de coalición entre socialistas y podemitas, la construcción política (o social, que se suele presentar como equivalente) de las identidades o la amenaza ecológica. Pero no tardamos en descubrir que la COVID-19 era un asesino invisible en serie. El Gobierno impuso el confinamiento de la población, mostrando a quien quisiera verlo que las naciones son entidades morales y el virus, no. No disponíamos de la ayuda de la ciencia, que en un primer momento estaba intentando orientarse y mandando a la población mensajes que no siempre eran

coincidentes. No había vacunas. Así que intentamos ser prudentes restringiendo la vida en común y buscando apresuradamente elementos para el optimismo. Salíamos a las terrazas y balcones y cantábamos y aplaudíamos buscando la esperanza que los datos objetivos nos negaban.

Pero todo llega a su fin y con el fin de la primera ola nos permitimos el lujo de relajar la prudencia y así tuvimos una segunda ola y, después, una tercera... y ya no sé muy bien por qué ola vamos. Finalmente, llegaron las vacunas y pudimos depositar nuestra esperanza en la ciencia, relajando, ingenuamente, el cuidado prudente de nosotros mismos.

Son muchas las conclusiones que podemos extraer de la pandemia, pero cinco me parecen especialmente relevantes:

La primera, y principal, que no podemos prescindir de la prudencia en ningún caso.

La segunda, que, mientras la gente corriente fue prudente (con las excepciones de rigor en el mundo de la vida), no faltaron intelectuales que dijeron cosas insensatas en los momentos de mayor gravedad, aquéllos en los que, por ejemplo, la muerte se cebaba en las residencias de ancianos. Según Agamben la imposición de distancias terapéuticas entre los ciudadanos no obedecía a una elemental precaución sanitaria, sino a un nuevo principio de «organización social» que actualizaba el «estado de excepción». El inevitable Slavoj Žižek auguraba que la pandemia podría derivar en un ataque mortal contra el sistema capitalista global y, por lo tanto, su llegada no habría sido en vano.

La tercera, que cuando la emergencia nos sacudió a todos, redescubrimos que la solidaridad familiar no se agota nunca.

La cuarta, que la fragilidad humana no es una construcción social.

La quinta, que el virus tiene algo en común con el terrorismo: puede manifestarse bajo diversas mutaciones en cualquier parte. No hay manera de saber si cerca de nosotros hay un agente dormido a punto de despertar. No hay manera de prever su mutación. No hay límites que nos permitan cercarlo en nuestro mundo hiperconectado. El virus y el terrorista puede ocultarse en

el centro de la cultura que pretende combatirlo.

Ese enemigo invisible es también difícil de definir. La comunidad científica no se pone de acuerdo sobre si se puede clasificar o no de organismo vivo. Algunos científicos lo describen como una estructura fronteriza, que se encuentra entre la vida y el material genético independiente; es decir, como un curioso entrambos. Sabemos que carece de la estructura celular necesaria para alcanzar una autonomía reproductiva. Para ello necesita parasitar a un ser vivo. Si consideramos la célula como la unidad básica de la vida, los virus no son seres vivos. Parecen hallarse entre la vida y algo que ni es vida ni es muerte. ¿Podemos decir que lo que separa a un virus de la vida es una mera cuestión de grado? ¿Caemos en el biocentrismo si les negamos a los virus una existencia biológica?

II

Del 13 al 19 de septiembre del 2020 tuvo lugar el primer Congreso Nacional de la COVID-19 en España. Mientras algunos médicos se quejaban de la falta de previsión del Gobierno, la directora de Salud Pública y Medio Ambiente de la Organización Mundial de la Salud (OMS), María Neira, advertía que «de nada servirá parar esta epidemia si no se atajan en paralelo las causas profundas que la han hecho llegar, si no se adoptan políticas públicas para reforzar el triángulo entre la salud humana, la salud animal y el ecosistema». Añadía que «el 60 por ciento de los nuevos virus hemos visto que proceden del contacto humano con fauna salvaje con la que no debería haber llegado a haber relación». Lo que facilita el contacto, según esta especialista, «es el exceso de viajes, la deforestación, el cambio climático...». Asentado lo anterior, concluyó apuntando a los combustibles fósiles, porque «la contaminación es un problema de salud pública que causa siete millones de muertos anuales».[1] Por lo tanto, somos responsables de la pandemia por acción u omisión. Así que el malo verdadero es el hombre, no el virus.

Pocos días después, un famoso actor de teatro declaraba a los periodistas: «Yo creo que el virus no es nuestro enemigo, sino la consecuencia de nuestro sistema, el capitalismo neoliberal».

De forma paralela, la Pontificia Academia para la Vida hacía público un documento —*Humana communitas*—, en el que manifestaba que la pandemia es fruto de la depredación de la Tierra por el ser humano. Según este documento, «la COVID-19 es el nombre de una crisis global [...]. Como tantos procesos en nuestro mundo contemporáneo, la COVID-19 es la manifestación más reciente de la globalización».[2] Leonardo Boff, en esta misma dirección, declaraba, al parecer sin asomo de duda, que «la pandemia del coronavirus nos revela que el modo como habitamos la Casa Común es pernicioso para su naturaleza. Es imperativo reformatear nuestra forma de vivir en el planeta. No podemos continuar haciendo lo que hacemos. En caso contrario la propia Tierra se librará de nosotros, seres excesivamente agresivos y maléficos para el sistema-vida».[3] La culpa sería, pues, del mundo de la vida por no hacer caso a los ideólogos.[4]

III

Conviene no olvidar algo evidente: el mundo precapitalista también conoció pandemias. Zamora Bonilla recuerda oportunamente que «las dos grandes pandemias del siglo XX, la gripe española de 1918 y la gripe asiática de 1957, similares a la COVID-19 por su modo de difusión y síntomas, ocurrieron con un clima mundial bastante más frío que el de esta última década, antes del desarrollo de la ganadería intensiva actual y con unos movimientos globales de mercancías y de personas mucho más limitados».[5] Estas objeciones parecen consistentes, pero los convencidos de que «la COVID-19 es el síntoma» de una enfermedad que es «la destrucción guiada por el beneficio de habitantes naturales y sociales» no se dan por aludidos. Lo que proponen como solución es «el decrecimiento», que «sería la única cura consistente con la justicia global y social».[6]

IV

La naturaleza no es vengativa. No es ni tan siquiera moral. No hay morales naturales, sino naturalezas antropomorfizadas. Aún seguimos comportándonos ante las catástrofes naturales como los antiguos ante las plagas, con una mentalidad de expiación. ¡Con qué frivolidad se echa la culpa de todo al neoliberalismo, ignorando las tragedias ecológicas de los países socialistas! ¡Con qué alegría se acusa al humanismo de las pesadillas que acompañan a nuestros sueños y se presenta al hombre como un ser póstumo que asiste con los brazos cruzados al desmoronamiento del mundo!

Los apocalípticos tienen buena prensa y una nueva generación de Jeremías anda vocinglerando su genio de cascarrabias, asegurando que todo lo malo que nos pasa es culpa de nuestros pecados.

Nos fascina el apocalipsis, especialmente cuando viene acompañado de fórmulas científicas ante las cuales parece inútil la prudencia.[7]

16

¿Está el antropocentrismo en crisis?

I

El mundo de la vida, tal como se encuentra desarrollado en las sociedades occidentales, no es un mundo rígido e insensible al cambio. Es dinámico y flexible, como cualquier ciudadano a lo largo de su propia vida es capaz de comprobar directamente. No es una sociedad cerrada, pero tampoco una sociedad con las puertas abiertas de par en par. Posee, más bien, fronteras porosas, que se parecen más a las orillas de un río (hábitat de los anfibios) que a las inexpugnables murallas de una ciudad medieval.

Crece modificándose de forma orgánica, de manera que un crecimiento demasiado rápido de la heterogeneidad puede provocar el fraccionamiento del principio represor y dar origen a problemas graves de convivencia. Su reto, en sociedades democráticas que han hecho del pluralismo un valor constitucional supremo, es ser, a la vez, plural y uno; ganando diversidad sin desintegrarse en minisociedades identitarias cerradas. Pero si ha de ser uno, ha de mantener algún principio cohesionador.

II

Hoy comenzamos a aceptar al animal no humano como un quién. Es decir, como una subjetividad delimitante de la mía. Incluso en algunos casos se nos advierte que cualquier diferencia especista que establezcamos con el animal es del mismo tipo que el racismo

o el sexismo.[1] Pero también se oyen voces que lamentan que estemos abandonando a las plantas y, por lo tanto, faltando al antiespecismo que proclama que ninguna especie es superior a otra. ¿Si la Tierra es la casa común de la vida, por qué negar su soberanía a todos los seres vivos?[2] Ahora bien, si el antiespecismo se afirma a sí mismo de forma coherente, ¿no debiera superar el biocentrismo y atribuir un valor moral intrínseco a todos los organismos vivos, incluidos los no sensibles?

A su vez, los biocentristas son criticados por los holistas, que extienden el valor moral intrínseco más allá de los organismos vivos para incluir a los paisajes bajo la protección moral.[3]

Es un animal bien curioso el que, persiguiendo —con acierto o sin él— un bienestar moral que necesita tanto como el material, es capaz de defender el derecho de cualquier forma de vida a proseguir su desarrollo y se lo niega a sí mismo.[4] Sólo el hombre necesita vivir en un mundo moral. Y aún podríamos decir que sólo un mundo moral produce hombres. El hombre es el ser que necesita que la realidad le sea moralmente aceptable. Por eso es un configurador de mundos tan singulares como el del zoocentrismo que, según sus defensores, supone la reencarnación colectiva de nuestra especie en un nuevo paradigma de la edad de lo viviente.

Lo que nos están pidiendo los críticos del excepcionalismo humano es que eliminemos las diferencias entre humanos y animales y nos definamos de manera que nuestros límites no produzcan ninguna exclusión, a pesar de que esto, de realizarse, impediría toda posible definición. El hombre sería, entonces, el único animal indefinido.

Sólo el hombre vive como un problema moral la exacta localización de sus propios límites. Ningún otro ser se inquieta por saber a quién excluye su delimitación. Sólo el hombre es un entrambos.

III

Hay hombres en nuestros días que se niegan rotundamente a

pensar en sí mismos como seres superiores a los animales. Hay, incluso, quienes proponen la desaparición del hombre para que el animal pueda vivir en paz. Las principales categorías humanistas son objeto de críticas a veces despiadadas. Pero cuanto más avancemos por este camino, más claro veremos lo obvio: que la desaparición del hombre es una preocupación exclusiva del hombre, que es soberano quien es capaz de imponer un nuevo régimen de moralidad y que el hombre es superior al resto de los seres vivos si el *logos* lo eleva por encima de ellos.

El empeño de los antihumanistas por criticar la centralidad de lo humano refuerza notablemente la singularidad del hombre. No nos imaginamos a un león criticando el leoncentrismo; a un caracol poniendo en cuestión su caracolcentrismo; a un piojo, su piojocentrismo, etcétera. Claro está que ni al león, ni al caracol, ni al piojo les pide nadie que dejen de ser lo que son. Si se lo pedimos al hombre es porque eso que él es, es un problema para él. Y ahí nace su diferencia, que es la de su desencaje constitutivo. Por ser para sí mismo un problema, el hombre se siente destinatario de un deber ser. Algo debe de hacer consigo mismo. Pero no siempre tiene claro el qué. Aquí radica también el riesgo: si le pedimos al hombre que se desprecie a sí mismo para sentirse confortable moralmente, es probable que lo haga.

IV

¿Cuándo sabemos si un fenómeno social que nos desagrada es una construcción social? Obviamente, si todo en el mundo de las cosas humanas fuera una construcción social, los criterios para juzgarlas como cosas humanas también serían construcciones sociales, con lo cual, todo juicio sobre éstas sería también una construcción social. Pero si creemos que determinadas estructuras sociales han de ser sustituidas por otras, ¿qué es lo que nos permite asegurar que estamos bien orientados? Sólo nos queda una respuesta: la autoridad de la moda, que moda se queda, aunque se disfrace de *Zeitgeist* [espíritu de la época]. ¿Por qué el amor romántico ha de

ser una construcción social y la llamada «edad de lo viviente» no?[5]

Aceptemos provisionalmente, con Frans de Waal, que el antropocentrismo, al defender las pretensiones humanas al «excepcionalismo», dificulta la comprensión precisa de lo que realmente somos. ¿Pero cómo sabe él lo que realmente somos? ¿Y por qué debemos sustituir la pretensión al excepcionalismo por la pretensión al animalismo? ¿Y si lo que realmente somos es un ser que necesita proyectar ilusiones sobre lo que es?

La crítica de Waal al excepcionalismo se sustenta en dos tesis: nuestro cerebro tiene «la misma estructura básica que la de cualquier otro mamífero» y «las ciencias naturales no han dejado de desdibujar la división humano-animal». Por lo tanto, concluye, «quienquiera que pretenda sostener que un antropoide al que hacemos cosquillas, que casi se ahoga al jadear, se halla en un estado mental diferente del de un niño en la misma situación, tiene mucho trabajo por delante». El deseo de excepcionalidad sólo pondría de manifiesto una ignorancia profunda sobre las capacidades de los animales.[6] ¿Pero acaso esta misma reflexión no es la prueba de esa excepcionalidad que con tanta vehemencia se pretende rechazar?

V

Observó Jacobi en *Sobre una profecía de Lichtenberg* que para el animal la madre tiene solamente pechos, por eso a medida que olvida el pecho olvida a la madre. Sin embargo, para el hombre la madre tiene rostro. El niño desplaza su mirada del pecho materno y la dirige hacia el rostro de su madre en busca de su amor y de su reconocimiento. Podría limitarse a llorar, pero también sonríe. Ahora, con 67 años cumplidos, puedo añadir yo que el rostro de mi madre está cada vez más vivo en mí y que me sale al paso con frecuencia tanto en los sueños como en la vigilia, convocado por las evocaciones más diversas. Mi vagabundeo mental toma cada vez más el camino de vuelta a casa. Comprendo muy bien lo que le ocurrió a Susana Sainz, neuróloga del Hospital Universitario

Ramón y Cajal, cuando le pidió en su consulta a un anciano de 85 años con deterioro cognitivo que le escribiese en un papel lo primero que le viniera a la cabeza. Lo que el anciano al borde de la desmemoria escribió fue «Mamá, yo no te olvido».[7] A quien me cuesta comprender es al etólogo Desmond Morris cuando dice que los pechos se consideran eróticos porque se asemejan al culo, único gancho sexual que tenía en la prehistoria el hombre que aún no era capaz de erguirse.

VI

Derrida se admiraba porque el animal, a su parecer, sería una construcción social, «una denominación que unos hombres han instituido, un nombre que ellos se han otorgado el derecho y la autoridad de darle al otro ser vivo».[8] A mí me deja admirado Derrida.

Cuando Aristóteles dice que el hombre es un animal que tiene *logos* está pensando en el razonamiento, el discurso, en la operación intelectual que recoge lo disperso, agavillándolo en una unidad (la dialéctica), y si resalta esta característica es porque ve en ella la capacidad para dejar atrás el aullido e interrogarnos filantrópicamente por lo bello, lo bueno y todo lo beneficioso para nosotros y la comunidad. El animal que tiene *logos* no puede ser sino logocéntrico, filólogo y filántropo.

Para Derrida, sin embargo, el «logocentrismo» es, en primer lugar, «una tesis sobre el animal, sobre el animal privado de *logos*, privado de *poder-tener* el *logos*». Esta tesis habría recorrido la filosofía desde Aristóteles a Heidegger y desde Descartes a Kant, Lévinas y Lacan, separando al hombre de los seres vivos, cuando lo que sería necesario es hallar categorías que nombren lo común.

La categoría que hemos acabado privilegiando para nombrar lo común establece, desde Bentham, como veremos, un patocentrismo en el que sólo tendría cabida la filantropía si el hombre es capaz de llevar su sentimiento al *logos*. El hombre que sufre no solamente sufre. Sabe que sufre, se pregunta por su

sufrimiento y su sentido, ve teñido el mundo de su dolor, se interesa por su posible cura, siente o no lástima de sí, llama en su ayuda a otros hombres, comunica sus experiencias, etcétera.

En cierta ocasión una de sus estudiantes le preguntó a la antropóloga Margaret Mead cuál era el primer rasgo distintivo de una cultura humana. Mead le contestó que el primer signo de humanidad en una cultura nos la proporciona el fémur roto y curado de una persona, lo cual es como decir que es el primer gesto constatable de filantropía lo que nos permite hablar de humanos. Entre los animales, si te rompes la pierna, mueres. Con el fémur roto no puedes huir de un depredador ni desplazarte para beber agua en el río o para cazar y alimentarte. Pasas a ser una presa fácil. Ningún animal sobrevive con un fémur roto el tiempo suficiente para sanar. Un fémur curado es la prueba de que alguien consideró prioritario cuidar del herido, aunque objetivamente pudiera ser un lastre para el grupo, y habló con él, se interesó por su sufrimiento y transmitió a los demás hombres la técnica de la cura. Esta capacidad para limitar tus posibilidades de acción para dedicar tu tiempo a cuidar de un inválido es, para Mead, el punto de partida de la cultura humana. El dolor humano es creador de un mundo humano porque es contra natura, al priorizar el bienestar del otro sobre la protección del grupo, pero entendemos perfectamente a quien fijó su mirada en la mirada del herido y decidió quedarse a su lado afrontando los peligros.

Podemos ahora pedirle al hombre que se detenga para cuidar de un animal y curar su fémur roto y podemos sentirnos moralmente incómodos ante un animal herido y abandonado, pero lo que nos enfadará es sospechar que ha sido abandonado por un humano. El cuidado del animal no disminuye nuestra humanidad, sino que proyecta hacia él nuestra amistad. No nos niega, nos expande y nos confirma como humanos. Es fácil que al humano que abandona un animal herido lo consideremos inhumano.

Cuando Charles Patterson, para concienciar a sus lectores sobre el maltrato a los animales, habla de «Eterna Treblinka», está comportándose como un ser capaz de llevar el *logos* hasta el exabrupto para intentar provocar en los humanos una emoción

específicamente humana.[9] Por otra parte, el paralelismo entre el Holocausto nazi y la explotación y matanza de los animales nos permite recordar lo respetuosos que eran los nazis con los animales.

VII

No es cierto que, cuanto más se relegue a los animales, más probabilidades haya de que se releguen también «exogrupos» humanos, como el de los inmigrantes. No es eso lo que ocurrió con el nazismo. La política de exterminio de los judíos convivió con leyes muy rigurosas de protección de los animales. Así pues, sostener que «la creencia en la superioridad humana sobre los animales tiene un correlato empírico (y un vínculo causal) con la creencia en la superioridad de unos seres humanos sobre otros», es mucho suponer.[10]

El nazismo no bestializó al hombre, sino que antropologizó al animal, de modo que lo integró en su visión del *ánthropos*. Si persiguió al judío no fue por verlo como un animal, sino como «un animal-hombre: el hombre en el animal y el animal en el hombre». Roberto Esposito recuerda que, en noviembre de 1933, se publicó en Alemania «una circular que prohibía toda crueldad hacia los animales [...]. Esto significa que, dado el celo con que los nazis respetaban sus propias leyes, si a los internados en los campos de exterminio se los hubiera considerado sólo animales, se habrían salvado». Son dignas de recuerdo las palabras que, en enero de 1937, Himmler dirigió a los oficiales de la Wehrmacht: «He visto recientemente a un hombre de setenta y dos años que llevó a cabo su crimen número setenta y tres. Tratar de animal a un hombre de ese tipo sería ofensivo para el animal: los animales no se comportan así». Un dato más: en agosto de 1933, al anunciar el final de la «intolerable tortura y sufrimiento en la experimentación animal», Goring llegó a amenazar con enviar a un campo de concentración a «quienes aún piensen que pueden tratar a los animales como una propiedad inanimada».[11]

A Konrad Lorenz —premio Nobel y uno de los promotores de la etología, reconocido por los verdes alemanes como uno de los inspiradores de su movimiento—, no le impidió su indudable amor a los animales colaborar con el nazismo. Se afilió al Partido Nazi en 1938, inmediatamente después de la invasión de Austria, su patria, y aceptó sin reparo moral alguno una plaza en una universidad bajo un régimen que había expulsado de sus puestos universitarios a los judíos por el hecho de ser judíos. Ese mismo año, 1938, escribió: «Mi completo trabajo científico está dedicado a las ideas del Nacional Socialismo». Esto significaba dar también apoyo a las ideas de «higiene racial». La Sociedad Alemana de Psicología Animal, a la que pertenecía, tenía a Hitler por el guía de la ciencia alemana. En sus artículos de 1940, Lorenz defendía una nueva moralidad cuya regla de oro sería: «Debes amar el futuro de tu pueblo por encima de cualquier otro». Colaboró también en investigaciones para determinar la posibilidad de considerar arios a los descendientes de matrimonios germano-polacos.[12]

Treblinka fue un campo de exterminio a 80 km de Varsovia en el que fueron asesinados entre 700.000 y 900.000 judíos. Sus administradores consiguieron una eficiencia industrial con la taylorización de la masacre. La comparación, sin embargo, entre Treblinka y las megagranjas de animales no parece que pretenda hacernos recordar esto, sino lanzar la amenaza de que quizá en un futuro próximo un carnicero o un matarife merezca su Núremberg. Lo cual vuelve a mostrar que los animales no tienen responsabilidades morales con otros animales, mientras que los seres humanos extienden los límites de su responsabilidad hasta donde quieren. Sólo el hombre es moral porque se siente sujeto.

VIII

Mientras los filósofos de la mente y los neurocientíficos no saben muy bien qué hacer con el concepto de subjetivad, los antiespecistas plantean la necesidad de pensar la subjetividad animal. Chantal Mouffe o Jacques Rancière consideran que la

deconstrucción de las fronteras tradicionales de lo humano y la subjetivación inclusiva del animal no humano son dos aspectos complementarios de un mismo proceso que sólo puede culminar con la reformulación de la subjetividad del animal humano.

IX

La perplejidad sobre lo humano va en aumento a medida que trampeamos en sus límites. A veces se tiene la sensación de que la ética del pensamiento ecológico consiste en considerar a los seres vivos como personas, aunque no lo sean. Pero se muestra reacia a integrar al ser humano entre las personas porque «los seres humanos no son la culminación de nada; no son ni siquiera "una" culminación».[13]

Algunos animalistas parecen sentir vergüenza de ser humanos.

Hoy hablamos con naturalidad, y no sin fundamento, de cognición animal, tanto entre los mamíferos (primates, perros, elefantes, ballenas...) como entre criaturas que evolucionaron por vías muy diferentes a las de los mamíferos (pulpos, cuervos, etcétera). Si hace unos años se debatía si los animales son conscientes, ahora se debate cuáles podrían no serlo. Pero esto no significa que no haya que fundamentar el supuesto del continuismo entre la cognición animal y la humana. No me parece claro qué es lo que quiere decir Vinciane Despret cuando asegura que los animales han pasado ya «el Rubicón cognitivo».[14] Lo que sí veo claro es el deseo de poner en cuestión cualquiera de los rasgos que han sido considerados exclusivos de los humanos y son filósofos los que lideran el conocido como «giro animal», que apuesta por convivir sin jerarquías en el ecosistema.

Me parece difícil rebatir la tesis de Wilfrid Sellars que sostiene, como hemos visto, que cualquier cosa que pueda llamarse propiamente pensamiento conceptual ha de manifestarse dentro de un marco de pensamiento conceptual. El pensamiento conceptual es un todo cuyo ecosistema es el mundo de la vida humana.

De igual modo que, cuando Darwin defiende que los animales son sensibles a la belleza,[15] está reconociendo, y no sin cierta emoción, que es capaz de ser sensible ante la sensibilidad de ciertos animales hacia lo que el hombre considera bello, sospecho que cuando hablamos de cognición animal estamos reconociendo nuestra sensibilidad hacia conductas que para nosotros son propias de un sujeto que aprende, conoce y juzga. ¿No es esto lo verdaderamente admirable? Es propio del ser humano otorgar a los objetos externos las mismas emociones que observa en sí mismo, aplicando de manera espontánea al mundo animal el prejuicio de la homogeneidad noética del todo.

Sin embargo, nuestro mundo no es intercambiable con el de un murciélago y por eso no podemos saber qué es ser un murciélago. No podemos habitar el mundo del murciélago como un murciélago. Nuestro mundo es tan singular que es muy probablemente el único en el que es posible hacerse preguntas sobre lo que significa ser un murciélago o sobre si es posible analizar la conciencia en términos no mentales. Es más que dudoso que el mundo de la vida del hombre y el del escarabajo sean mundos de la misma manera.

Cuando hablamos de cultura humana y cultura animal damos por sentado que en ambas hay informaciones que se transmiten por aprendizaje social, pero de esta manera estamos sobrevalorando la transmisión animal y minusvalorando la humana. La transmisión en el caso del hombre es una subjetivización de una cultura objetiva extraordinariamente compleja que recoge la historia de las imágenes diversas que el hombre ha proyectado sobre sí mismo (la historia de las imágenes manifiestas y científicas de su mundo).

El elemento central del mundo de la vida (y de la imagen manifiesta) es el reconocimiento filantrópico y filológico de un humano por otro humano. Esto significa que el hombre es el ser que puede negarle a otro hombre su condición de humano y concederle a un animal la de persona, pero poniendo así en riesgo su propio mundo de la vida. El hombre, como decía Ramiro Rico, no se limita a crear metáforas. También puede cometerlas.

«Nos faltan alas, pero tenemos siempre bastante fuerza para

caer», escribió Claudel.[16]

17

La tragicomedia ontológica: la transfinitud

I

Tiene lugar en el entrambos humano algo que, poniéndonos graves, podríamos llamar la tragedia ontológica de la transfinitud. Pero no conviene ponerse muy muy serios para que no se nos escape lo que hay también de comedia en el entrambos.

La por tantas razones admirada primatóloga Jane Goodall ha recordado una y otra vez que el ADN de los chimpancés difiere del nuestro en apenas un dos por ciento. Por esta razón podríamos, por lo que parece, recibir una transfusión de sangre de un chimpancé sin problemas si compartimos su grupo sanguíneo. Dadas estas coincidencias, Goodall concluye que «estas criaturas nos han enseñado lo arrogante que ha sido el ser humano al pensar que era diferente de los chimpancés y del resto del reino animal».[1] ¿Pero por qué es arrogante reconocer una diferencia? Yo creo que es clarificador si está bien sustentada.

Los escolásticos repetían, con razón, que donde no hay diferencia no hay claridad. La diferencia es el ser del límite.

En ese dos por ciento de diferencia genética se encuentra la posibilidad de un Newton, un Bach, un Velázquez, un Cervantes, un Platón... una Jane Goodall.

II

La seguridad en la existencia de un «*continuum* naturaleza-cultura»

me sorprende porque parece dar por supuesto que las diferencias graduales no pueden producir en ningún caso diferencias de más calado. Pero, dicho con terminología escolástica, la acumulación de modificaciones accidentales puede dar lugar a modificaciones sustanciales. La diferencia entre un huevo y una tortilla francesa no es una mera diferencia de grado o de cantidad; ni la diferencia entre un vivo y un muerto es una diferencia de su grado o cantidad de salud; ni la diferencia entre el azúcar y el caramelo es una mera diferencia de temperatura. El paso de semilla a árbol es gradual, pero en el transcurso de éste se produce una modificación sustancial de la semilla.

¿Por qué nos resulta tan difícil entender que las cualidades no pueden disolverse en diferencias de cantidad? ¿O es que, simplemente, nos negamos a entender aquello cuyas consecuencias nos perturban?

Las diferencias sustanciales son reales sin que por ello podamos ver siempre con claridad en qué momento se producen. A esta dificultad se refería, allá por el siglo IV antes de Cristo, un filósofo griego contemporáneo de Aristóteles, llamado Eubólides, cuando planteó la paradoja sorites o del montón: ¿en qué momento, acumulando granos de trigo obtengo una pila? ¿Y en qué momento un montón de arena deja de serlo cuando se van quitando granos uno a uno? El hecho de que el límite sea ambiguo no significa que no haya diferencia entre un grano de arena y un montón. Mal negocio haríamos negando la existencia del montón. Los problemas de la definición, que tanto preocuparon a Platón, no niegan la existencia de sustancias diferentes.

Con los datos de la etología en la mano, no podemos negar la familiaridad entre ciertos comportamientos humanos y animales. Pero no parece que esto sorprenda a los animales, mientras que sí sorprende a los humanos.

Las leyes de la Naturaleza no son distintas para el hombre y para el gusano, pero no entenderemos al hombre si pretendemos comprenderlo tal como el gusano se comprende a sí mismo. Es imposible comprender lo humano si intentamos hacerlo con ojos no humanos.

III

En 1960, Jane Goodall descubrió a un chimpancé introduciendo el tallo de una hierba en un termitero para conseguir termitas. La imagen, bien conocida, tiene algo de auroral de la nueva etología. Inmediatamente comunicó su descubrimiento al antropólogo Louis Leakey, que le respondió con el siguiente telegrama: «Ahora debemos redefinir la herramienta, redefinir al hombre o aceptar a los chimpancés como humanos».[2] Lo que ha ocurrido es que hemos redefinido al chimpancé, lo cual nos ha permitido comprender que el hombre no es el único animal que usa herramientas, pero con las herramientas del chimpancé no se construye el mundo de la vida humano.

Al pensar la conducta animal en analogía con la humana, situamos al animal, sin apenas darnos cuenta, donde no está: en un ecosistema antropologizado de signos humanos. Para salvar esta objeción, Cary Wolfe pretenden aproximarse al animal con una actitud que considera poshumanista, idea que, obviamente, sólo puede salir del magín de un humano.[3]

IV

Cuenta Emmanuelle Pouydebat que, en el congreso de la Sociedad Internacional de Primatología celebrado en Cancún en 2012, el profesor Tetsuro Matsuzawa, primatólogo japonés de fama mundial, pronunció una conferencia que llevaba el siguiente título: «¿Qué es lo exclusivamente humano?». Basándose en numerosos experimentos, trató de delimitar las especificidades de los humanos por medio de cuatro criterios: cooperación, bipedestación, imaginación y memoria. «En ningún momento de su conferencia mencionó la inteligencia.» Y sin embargo quienes lo escuchaban eran académicos interesados en publicar *papers* en sesudas revistas científicas que estaban haciendo algo que sólo hacen los humanos: preguntarse qué es ser humano.[4]

Si muchos etólogos han abandonado el concepto de

inteligencia es porque prefieren hablar de la eficacia de la adaptación de un organismo a un medio, lo cual no hace más que complicar las cosas, porque de este postulado deberían deducir que hay un medio, el humano, en el que además de vivir, hay que dar razones (motivos) que justifiquen nuestro modo/mundo de vida.

V

El hombre es el ser que no le basta ser para conocerse.[5] Su mero ser no le proporciona respuestas convincentes ni sobre lo que es ni sobre lo que puede llegar a ser. Si al hombre le sale al paso la conciencia del deber, es porque no puede verse a sí mismo de no importa qué manera y, de hecho, no encuentra el todo de sí en ninguna parte de sí.

VI

Cuando los antropólogos de Atapuerca afirmaron haber encontrado al hombre ni más ni menos que en un hueso —el «fémur XIII»— de hace 400.000 años con ADN humano, Gustavo Bueno ridiculizó este curioso intento de hallar la idea de hombre en la paleontología. En Atapuerca —decía— no están las claves del hombre porque el hombre no está descifrado en ningún hueso humano.[6] Analizando el ADN no se sabe qué es el hombre.

Si en Atapuerca se encuentra lo que los paleontólogos han llamado *Homo antecessor*, no hay que buscar en Atapuerca al hombre porque, si es antecesor, entonces no es hombre. Lo mismo podríamos decir de los parientes que comparten con nosotros determinados aires de familia. Si es mi pariente, no soy yo. No hay pensamiento conceptual antes del pensamiento conceptual.

VII

Heidegger se revuelve contra la concepción del hombre como

animal racional, azuzado por su convicción de que la animalidad no forma parte de su esencia originaria, y para desarrollar este pensamiento despliega una sofisticada argumentación racional.

Lo originario, lo específico del hombre es, para Heidegger, la copertenencia en él del tiempo y del concepto, que es como decir la copertenencia de la historia y la verdad. El tiempo —la historia — es el continuo sobrepasar de lo que está fijo (la verdad o el concepto), haciendo inestable cualquier horizonte de comprensión de la realidad. Pero, al mismo tiempo, la reflexión sobre la tensión inevitable entre el concepto y el tiempo abre la posibilidad de la interrogación por el horizonte —el Todo— que incluya toda posible comprensión de la realidad. De esta manera, la conciencia de la historicidad (de la sumisión del concepto al tiempo) puede conducirnos hasta la posibilidad de la conciencia de lo ahistórico (el horizonte omniabarcante del Todo).[7]

¿No es admirable —antropológicamente admirable— el esfuerzo que supone llevar el pensamiento por estos derroteros? No nos importa ahora darle o quitarle la razón a Heidegger, lo que nos importa es resaltar la singularidad, la ambición y la libertad que hacen posible este reto. El pensamiento que se interroga por los límites del pensamiento carece de cualquier pretensión utilitarista. Es exclusivamente teórico y, por esta razón, libérrimo. Pensar sobre el horizonte límite de toda posible delimitación es reconocer el lujo existencial de la pura teoría y, al mismo tiempo, es una afirmación incondicional de la asombrosa esencia humana.

Cada vez que delimitamos algo y decimos que es así o asá, estamos marcando hitos en el ámbito de lo delimitable, que es el ámbito del Todo —del ser—, afirmando de esta manera la diferencia entre lo delimitado —el ente— y lo delimitable —el ser —. Pero lo delimitable (el ser o el Todo), si ha de ser pensado, sólo puede ser pensado como objeto delimitado, o sea, como negación de sí mismo y, por lo tanto, como ente, quedando así oculta su esencia. Es inevitable la caída en lo definido cuando buscamos el ser de lo indefinido.

VIII

Pongamos un ejemplo. A medida que vamos utilizando los números en nuestra vida cotidiana para contar cosas, vamos descubriendo que hay muchos más de los que usamos. Hay tantos, que son infinitos y se nos escapan. Sin embargo, tenemos una manera de captar su inconmensurabilidad: podemos recluirla dentro de los límites de un nombre: el de conjunto de los números naturales. De esta forma convertimos el infinito (lo que no tiene límites) en unidad bien definida que, sin embargo, posee tantos elementos que nunca alcanzaríamos a contarlos. A partir de una experiencia fragmentaria de los números naturales, somos capaces de atisbar el infinito, pero lo infinito conceptualizado no es el infinito, sino uno de sus nombres. Algo semejante ocurre cuando nombramos lo indefinido o lo indeterminado, que estamos utilizando los nombres posibles de lo inabarcable conceptualmente.[8]

IX

La conciencia de la caducidad de lo aparentemente consistente (del concepto) es una de las experiencias cotidianas del mundo de la vida y de ella nace el conjunto de ilusiones que pretenden dotar de estabilidad al tiempo.

X

Si el tiempo juega con nosotros, nosotros jugamos con el tiempo cuando afirmamos en la pequeña escala de nuestra finitud, nuestra fidelidad a un concepto —al de la palabra dada—. Si le corresponde al tiempo desmentir la estabilidad de cualquier límite en el mundo de la vida, nos corresponde a nosotros mantener la moralidad del mundo de la vida proclamando «aquí estoy y aquí me mantengo», remontando la corriente del devenir con una tozudez contra natura. ¿Y no es ese remontar lo que denominamos

vida humana?

Si podemos jugar con el tiempo es porque en nosotros, seres fronterizos, el límite y lo ilimitado se copertenecen. Somos seres del entrambos. Pero entonces, reconozcamos que vivir humanamente es vivir delimitando, dibujando el infinito sobre la arena de una playa. Somos porque, a pesar de ser pertenencias del tiempo, nuestra manera de ser es un esfuerzo por remontar el tiempo. En esto consiste la ahistórica historicidad del hombre.

XI

Si lo que caracterizase al hombre fuera la estricta persecución de lo útil, un pensamiento como el de Heidegger carecería de cualquier atractivo. ¿Pero qué hombre pude resistirse a la llamada reflexiva del tiempo? Ninguna de las utilidades con las que tan afanosamente nos rodeamos puede evitarnos la conciencia de nuestra caída en el tiempo. Concluyamos, entonces, que, si con lo útil no queda saciado, el hombre no puede ser bien comprendido sólo con categorías materialistas culturales. La esencia del hombre no nos la preserva ni el *Homo faber* ni la biología humana.[9]

Si el hombre es un dibujo de un hombre en los límites de una playa expuesta al embate de las olas, es un dibujo muy especial, ya que tiene conciencia de su ser en el tiempo y, sobre todo, es capaz de jugar al escondite con las olas, a las que toma como emisarias de un mar infinito.

«¡Dios mío, Dios mío! —clamaba Verdaguer—. ¡Dadme unas alas o quitadme las ganas de volar!»[10]

XII

La diferencia entre lo delimitado y lo delimitante se da en la conciencia de un hombre que es capaz de manifestarse como *Homo limitans* y *Homo limitatus*.

Tomarse en serio a uno mismo como proyecto significa, a mi

entender, aceptarse como entrambos, como ser del límite por ser limitante y limitado.

A estas alturas ya debe estar más que claro que asumo, sin reticencia, la condición de entrambos del hombre, pero iré ahora un poco más allá y me atreveré a adelantar la tesis de que el límite superior del entrambos es el del ángel y el límite inferior, el del animal. Remontándose hacia lo alto puede buscar una imagen de sí en la que pueda reconocerse satisfecho. Pero si se deja llevar por la inercia y cae, es cuando corre el riesgo de acabar encajando en una forma que lo clausure y anquilose. Son los animales los que están acabados, mientras que el hombre sólo está esbozado.

Hay en el hombre, en efecto, una indefinición, una ambigüedad en sus límites, que le impiden ser algo fijado. Precisamente porque es un ser histórico, imagina lo posible (tanto lo posible con futuro en la realidad como lo posible quimérico con futuro en la imaginación). Su ser es un rehacer(se), un construir sobre lo que ya no es —pero que de algún modo continúa siendo en él como permanencia—, lo que pude llegar a ser —pero aún no es—. Aquí se encuentra su grandeza: en su permanente virtualidad. El hombre tiene historia porque es histórico.[11]

Ser hombre es no acabar de encontrar un encaje satisfactorio entre la realidad y el deseo, el concepto y el tiempo, el animal y el ángel, etcétera. Es sentirse portador de algo que sobrepasa cualquier determinación y que, por lo tanto, empuja más allá de los límites del entrambos.

Lo ahistórico del ser histórico que es el hombre es su doble condición de delimitante y delimitado que hace posible su libertad que, por ser ahistórica, es irrenunciable. El hombre puede ascender o degradarse, pero no puede evitar ninguna de las dos posibilidades. Puede cambiar mucho, pero no puede dejar de ser un ser que (se) cambia.

XIII

En un cuento cheroqui un anciano asegura a sus nietos que dentro

de sí tiene dos lobos en continua lucha; uno lo empuja a hacer cosas buenas y, el otro, cosas malas. Uno de sus nietos le pregunta: «Abuelo, y al final, ¿cuál vencerá?». El anciano responde: «Aquél al que alimente más».

XIV

«Levántate a ti sobre ti.» Ésta es la voz del ángel.

18

El hombre como bisagra. Teoría del entrambos

I

Comencemos por el principio, por Platón, el gran filósofo de los movimientos del alma, que imaginó a ésta desplazándose, con mayor o menor coherencia, entre dos atractores que vienen a ser los límites del entrambos: el de la inercia (la tentación permanente de dejarse llevar por las insinuaciones inmediatas de nuestra biología) y el del ascenso (que exige un esfuerzo, un coraje y, sobre todo, la determinación de un fin).

Esta alma dinámica tiene algo de daimónica. Los *daimones*, en la cultura griega, son seres espirituales intermedios que hacen de mediadores entre los hombres y los dioses. Un gran *daimon*, nos asegura en el *Banquete*, es Eros, porque habita en el entrambos [*metaxú*] de lo corporal (sensible) y lo espiritual (inteligible).

Los *daimones*, por vivir en el entrambos, son intermediadores.

El neoplatónico Apuleyo, tratando precisamente de Sócrates (en el *De deo Socratis*) traduce el *daimon* griego como *genius*, ya que el genio romano cumplía también un papel mediador especialmente en el caso de los manes y los lares. Por eso recibían el nombre de *medioximi*. El *daimon* «en todo se inmiscuye, curioso, y todo lo examina, todo lo entiende y penetra hasta lo más profundo de nuestro ser, como nuestra conciencia». Aquí nos revive «el muerto» de la conciencia de Ruano y se nos apunta al principio represor que, visto daimónicamente, es también un principio estimulante. El ángel no sólo reprime. También incita.

II

Lo intermedio dinámico es definible si conocemos su posición y su trayectoria con respecto a los límites extremos de su movimiento. Pero si estos últimos no son diáfanos, nos moveremos en la penumbra.

Definir es delimitar el sentido de algo en un enunciado preciso. Para definir una silla la singularizamos dentro del espacio conceptual de los muebles. Para definir una manzana encontramos su diferencia con el resto de las frutas, etcétera.

Definir, como decía Ortega, es acotar: «La palabra con la que Aristóteles emplea la idea de concepto es "lo acotado": *horos* o el coto». Un *horos* es un mojón, un hito, «lo que en el paisaje aparece erguido, lo que se eleva, y por lo mismo se hace notar, se señala. Su correspondencia en latín es *terminus*. *Horos* y *terminus* eran los montones de piedra y luego los mojones que separaban los campos y delimitaban la propiedad de cada cual. Como los griegos, con profundo sentido del vivir, hacían de todo lo importante un dios, divinizaron esos jalones divisorios [...]. Los latinos tradujeron el *horos* —lo acotado de Aristóteles—, por *terminus* y los escolásticos tuvieron el buen acuerdo de conservarlo».[1] Para los escolásticos los hitos que permitían la definición eran los del género y la especie. Así, el caballo es del género *Equus* y de la especie *Ferus caballus*. Su definición es, pues, *Equus ferus caballus*.

En el caso del «hombre», la definición más habitual es la de animal racional, porque comparte con los animales su género (su animalidad), pero se diferencia de ellos por su especie o especificidad (su racionalidad). El problema de esta definición es que en ella no nos reconocemos ninguno de nosotros con nuestra específica individualidad.

¿Cómo me defino a mí mismo? ¿Qué es lo específicamente mío que me diferencia de los demás animales?

Observemos que, si la definición es la articulación de un género y una especie, ni el individuo ni el Todo son definibles. El individuo humano no tiene especie propia, sino una biografía, y el Todo es indefinible porque no es una especie de un género

superior. Si fuera una parte de algo, ya no sería el Todo.

Sólo sería definible, por lo tanto, lo intermedio. Así lo reconoce Boecio en su libro sobre las divisiones (o delimitaciones): «De las cosas unas son superiores; otras, inferiores; otras, intermedias. Ninguna definición engloba las cosas superiores, porque no es posible encontrar sus géneros superiores. Pero, por otra parte, las cosas inferiores, que son individuos, carecen asimismo de diferencias específicas, por lo que también están excluidas de la definición. En cambio, las cosas intermedias, que, por una parte, tienen género y, por otra, se predican de otros géneros o de las especies o de los individuos, pueden caer bajo la definición». Como el mismo Boecio reconoce, lo que no está bien definido no está bien comprendido.[2]

El hombre es un ser intermedio, pero en tanto que ser portador de una biografía específica, no es definible. Lo más que podemos hacer con él es narrar su trayectoria biográfica entre sus atractores: contar su vida daimónica.

III

Narrar la trayectoria daimónica de un hombre es narrar su relación con su *daimon*.

Epicteto habla de esta manera del *daimon* en sus *Diatribas*:[3] «Zeus le ha puesto a cada uno como custodio su propio *daimon* y le ha encomendado su guardia; y éste ni duerme ni se deja engañar. ¿A qué guardián más cuidadoso podía habernos confiado? Así que, cuando cerréis las puertas y hagáis la oscuridad dentro, acordaos de no decir nunca que estáis solos: no lo estáis, por cierto, sino que vuestro *daimon* está dentro y no tiene necesidad de luz para ver lo que hagáis»[4]. Este «algo divino» es la voz que nos anima a hacernos cargo de nosotros mismos.

Si la vida es autoactividad incesante, el *daimon* es la voz que nos interpela sobre la dirección y coherencia del proceso (de nuestra historia). Siempre estamos acompañados de una imagen ideal de nosotros mismos. Solemos movernos lejos de ella, pero, de

alguna manera, nos sentimos responsables de la distancia que nos separa y, en la medida en que algo de nosotros se acerca a ella, sentimos en el alma como un boceto de lo que podemos llegar a ser. Si la voz que nos pide cuentas es daimónica, también lo es la imagen ideal de nosotros mismos y, en cierta manera, igualmente lo es el ser que es iluminado por ella.

IV

En la tradición cristiana este *daimon* ha tomado la forma del ángel guardián.

V

Volvamos a Platón.

En el *Filebo* se presenta el mundo de las cosas humanas, en su totalidad, como una mixtura (un *metaxú*) entre lo indefinido (lo carente de límites: el tiempo) y la unidad (el concepto).[5]

El lugar de manifestación conceptual de la mixtura es el *logos*,[6] que posee la sorprendente capacidad de actuar como la bisagra de las cosas porque él mismo es como una bisagra. Explícitamente se dice en el *Sofista* y en el *Teeteto* que el *logos* es *sym-ploké* [articulación, bisagra][7] y se añade que lo inarticulado (lo que carece de *symploké*) no puede llamarse ni ser ni *logos*. Quiere decir que lo que carece de relación con otra cosa es indecible e incognoscible. Éste es el caso de los primeros elementos.

La *symploké* es también expresión de la presencia del tiempo en el concepto.[8]

Platón insiste en la necesidad de preservar el carácter relacional del *logos*, ya que, en caso contrario, perderíamos la posibilidad de hablar de las cosas y, por tanto, se perdería la filosofía misma. Preservar el *logos* (la filología) equivale a defender la mixtura y, en última instancia, la heterogeneidad noética de las cosas humanas.

Lo que en la realidad se da en *symploké* ha de ser recogido por la filosofía en su articulación, pero el filósofo no puede empeñarse en delimitarlo todo. Eso sería ignorar por completo la realidad de las cosas. Además, es gracias a la *symploké* —a la comunidad de lo diverso—, por lo que es posible la justicia y la belleza. Todas las cosas bellas y justas recogen una *syn-metría* de lo ilimitado y del límite.

Nos encontramos así, de nuevo, con la relación entre filología y filantropía.

VI

El alma no solamente se desplaza. También ve. Más aún, su principal función es captar la unidad de lo aparentemente diferente en la forma de un concepto. La visión del alma es *syn-óptica*.

Precisamente porque el alma es la instancia que mira hacia la unidad, en el trato con la unidad del concepto se juega ella misma su propia unidad. Pero, así como la unidad no está en los fenómenos sino en aquello hacia lo que tienden —el concepto—, la unidad del alma no se encuentra en ninguno de sus momentos sino en algo de sí —el concepto de sí— que la misma alma es capaz de intuir desde su específica temporalidad. La carencia o la deficiencia tienen también una cierta forma.

El poder sinóptico del alma se pone de manifiesto sobre todo en su capacidad para intuirse a sí misma en una demanda de unidad que trascienda su estricta temporalidad. Esto significa que en el alma hay algo más estable que el tiempo, puesto que es capaz no sólo de medirlo sino, en cierta forma, de superarlo en la intuición de la forma de sí misma. Es así como la búsqueda de la unidad abre la interrogación sobre la propia unidad del que busca.

Dicho de otra forma: El *syn-* nombra la articulación del tiempo y el concepto que descubre la mirada *syn-*óptica del alma. Pero el alma puede investigar por sí misma lo que hay de común en todo *syn-* y de esta manera trascenderlo, proyectándose desde sí misma hacia el concepto (o la idea). El alma es, pues, el ámbito en

el que las diferentes dimensiones del *syn-* se encuentran en la demanda de una unidad trascendente de sentido.

Cuidar del alma es, por lo tanto, proporcionarle experiencias de orden para dotarla de la forma que le garantice cierta estabilidad e identidad frente a las cosas que pasan.

Se entiende que si el ámbito de las cosas humanas es el del *syn-* y el alma tiende a trascenderlo en busca de la forma, a los hombres nos resulte difícil encontrar un encaje cómodo en el entrambos. Hemos de movernos entre la añoranza y lo posible. Pero nuestro reto no es despreciar las penumbras, sino encontrar en ellas un impulso hacia una mayor claridad.

VII

En *Del sentimiento trágico de la vida*, Unamuno recoge con evidente emoción estos versos de Tennyson (*The Ancient Sage*) traducidos por él mismo.[9] Pueden leerse como una interpretación melancólica del desencaje en el entrambos:

> *No puedes probar lo inefable, ¡oh, hijo mío!*
> *ni puedes probar el mundo en que te mueves;*
> *no puedes probar que eres cuerpo sólo,*
> *ni puedes probar que eres sólo espíritu,*
> *ni que eres ambos en uno;*
> *no puedes probar que eres inmortal,*
> *ni tampoco que eres mortal;*
> *sí, hijo mío, no puedes probar que yo, que contigo hablo,*
> *no eres tú que hablas contigo mismo,*
> *porque nada digno de probarse puede ser probado,*
> *ni desprobado, por lo cual sé prudente,*
> *agárrate siempre a la parte más soleada de la duda,*
> *¡y trepa a la Fe allende las formas de la Fe!*[10]

VIII

Somos seres desencajados que de tarde en tarde disfrutamos de unas horas en las que todo parece estar a nuestra medida y cuando, pasado un tiempo, miramos hacia atrás y las recordamos, nos decimos a nosotros mismos que por aquellas horas pasó una vida distinta de la habitual.

IX

La ambigua situación de lo humano ha llevado a dos notables filósofos españoles a reflexionar intensamente sobre la condición del hombre como entrambos. Son Juan David García Bacca y Eugenio Trías. Los dos nos animan a ser daimónicos y a tropezar con nuestros límites una y otra vez para afirmarnos como humanos.[11]

García Bacca ve al hombre como un ser que si tropieza con los límites es porque es «transfinito», porque no encaja en su finitud y se ve impelido a mirar más allá. Lo transfinito, dice, es un permanente darse de cabezazos contra lo finito y, en última instancia, preguntarse por lo Infinito, por Dios. Esto es lo que significaría estar endemoniado.

Siempre hemos de vérnoslas con barreras y límites porque siempre hay una distancia entre la realidad y el deseo. No importa cuántos límites dejemos atrás, siempre habrá un horizonte delimitante frente a nosotros. A esta tensión ineludible, que es «la tragedia constitutiva del demonio», García Bacca le da el nombre de «tragedia ontológica». Es una tragedia que hay que vivir porque el hombre solamente toma conciencia clara de sí mismo entrando en «la lucha entre su finitud y su transfinitud». En esta lucha es posible ganar cada batalla, pero, inevitablemente, se pierde la guerra.

El hombre posee una manera de ser «demoníaca» (o sea, daimónica) que «no tiene nada de común con una manera óntica (aristotélica) u ontológica (kantiana) de ser». Lo que posee un ser óntico u ontológico puede ser definido porque posee límites que lo hacen finito. De estos seres se ocupa la ciencia. Pero lo que posee

un ser daimónico se caracteriza por la superación de todo límite, su «transfinitación».

La naturaleza del hombre es como la de un jilguero enjaulado. Si con su cuerpo no puede eludir los barrotes de la jaula, se escapará con su canto. Algunos criticarán al pájaro por impertinente y resentido, ya que no sabe contentarse con su suerte. Pero en realidad, se limita a obedecer a su naturaleza, que lo fuerza a llevar su trino mucho más allá de su jaula. Ésta es «la tragedia ontológica» del endemoniado. Desea los horizontes que no tardarán en quedarle estrechos.

La conciencia del límite le proporciona al hombre la experiencia de lo que son actualmente las cosas; la de la transfinitud le permite imaginar su realidad potencial. El hombre está atrapado en esta doble conciencia. Una le muestra lo acotado y definido y la otra lo indeterminado e infinito. Una lo empuja hacia abajo y la otra hacia arriba. Está expuesto al influjo de ambas. Si se deja llevar por lo que lo empuja hacia abajo, se cosifica y se hace contentadizo, mortal, caduco y acomodaticio; no quiere saltar ni romper las vallas y pierde su transfinitud; acepta lo presente en sus límites como la única realidad posible y puede acabar rehuyendo el enfrentamiento con el límite. Si se deja llevar por lo que lo empuja hacia arriba, se dota de alas que lo ascienden «ordenadamente» hacia lo infinito.

¿Qué puede motivar al hombre a cortarse las alas? García Bacca da una única respuesta: «el temor a sí mismo».

X

Eugenio Trías también considera que el encuentro serio del hombre con sus límites es un acontecimiento daimónico que transforma a quien lo experimenta. Él lo entiende como un «genuino acontecimiento ético».[12] Si se elude, nos quedamos sin conocernos a nosotros mismos.

Hallarse con el propio *daimon* significa, fundamentalmente, aceptar nuestra naturaleza erótica, la potencia de Eros que nos

permite imaginar lo que podemos llegar a ser. Para Trías, «la dimensión erótica del sujeto es una dimensión mucho más honda y radical de la subjetividad que el sujeto de la voluntad o que el sujeto de la ratio». La apertura al conocimiento que nos ofrece Eros es más radical que el «yo quiero» o el «yo pienso», pero para que se produzca, el sujeto se ha de alzar en la misma frontera de toda experiencia del mundo, allá donde alcanza su condición fronteriza y su *daimon* puede salirle al encuentro.

En el límite, el sujeto siente la presencia de lo oculto más allá del límite. Trías piensa en las kantianas ideas de la razón (el mundo como totalidad, el sujeto como libertad y el fundamento último de toda cosa), que son ideas-problema que se imponen a la razón cuando anda por los límites.

El hombre que aprende a ser fronterizo es capaz de escuchar «una voz imperativa [que] proviene de un sujeto ajeno a mí, situado más allá de la frontera, un sujeto metafísico, [que] pronuncia sobre mí un juicio imperativo». El fronterizo siente bien que algo se le ordena, pero no entiende qué. «Yo te ordeno que...» Esto es todo lo que capta. «Luego, la comunicación se interrumpe» y de esa manera radical se funda la libertad. No es la voz de la razón la que ordena, sino una voz que se percibe en el límite y que va dirigida a mí. «La indeterminación material de la orden abre, pues, cauce a mi libertad.» Yo soy aquél a quien la orden se dirige, no sé quién me la remite, pero siento que es mi deber darle una respuesta, no hacer oídos sordos, ser responsable de ella.

¿Qué puede ordenar esa voz? Según Trías, ordena que me acepte a mí mismo como ser del límite y puede reconstruirse así: «Yo te ordeno que llegues a ser lo que eres», o lo que es lo mismo, «Yo te ordeno que seas límite».[13]

En *La aventura filosófica*, Trías da un paso más en su reflexión y propone entender el límite no como frontera, sino como gozne: «Límite es un concepto que debe pensarse en todo rigor como gozne. Gozne que articula y diferencia un doble cerco».[14] Coincide así —no sé si consciente o inconscientemente— con sor Juana Inés, que, en el *Primer sueño* llama al hombre «bisagra engarzadora»:[15]

Compendio de absoluto
parece al ángel, a la planta, al bruto,
cuya altiva bajeza
toda participó naturaleza.

Un gozne es, podemos decir con Platón, un *syn*.

El gozne, dice Trías, es «de condición daimónica». Pero debe aprender a aceptar esta condición, debe «aprender a ser fronterizo», debe aprender a sentir vértigo.[16]

XI

Concluyamos.

Si contemplamos al hombre desde la estricta biología (la etiología), lo que vemos en él es un elemento más de la naturaleza. Pero si lo contemplamos desde lo que puede llegar a ser (la teleología), vemos un ser fascinante, capaz de trascenderse a sí mismo e incluso de vivir en una continua posibilidad metamórfica. En el primer caso, lo vemos desde lo inferior a él, desde lo subhumano y sus tropiezos; en el segundo caso, lo sentimos desde donde nos llegan las notas de la música de Bach, desde lo superior a él, desde su capacidad para ocuparse, como decía Donoso, en la creación de su propio ideal dentro de sí mismo.

Lo superior no puede comprenderse si se observa desde lo inferior. No se puede afirmar la primacía del espíritu desde la primacía de la materia. El hambre no explica el bacalao al pilpil; el sexo no explica el fenómeno del amor; el ocio no explica *Las meninas*.

Al hombre le resulta fácil deslizarse hacia lo biológico. Le basta con seguir las demandas inerciales de su organismo. Pero no puede dirigirse hacia lo alto sin esforzarse, sin dirigir una parte de su energía biológica hacia lo que la trasciende. En esto ha consistido tradicionalmente la «educación liberal», que no es otra cosa que el proyecto de liberarnos progresivamente de la vulgaridad que traemos adherida al alma para dejar este mundo

siendo una criatura más elevada de lo que lo éramos al llegar.[17]

Esto es lo que nos muestra Platón en uno de sus diálogos, el *Fedro*. En cada uno de nosotros hay dos principios dominantes, que son los que caracterizan al ser daimónico. El primero es un impulso innato hacia el placer y el segundo una tendencia adquirida hacia lo mejor. Pueden verse como dos caballos alados que intenta embridar un auriga. Como poseen distinta naturaleza, su conducción es «necesariamente dura y difícil».[18] El auriga querría dirigir los dos caballos hacia lo alto, pero el que desea el placer tira hacia abajo, hacia tierra. Es soberbio y rechaza las bridas. El otro, que busca lo mejor, se deja convencer con argumentos racionales, sentido común y conciencia de la vergüenza. Para lograr que este último se imponga, es necesario situarlo frente a las personas a las que ama, porque ante ellas «se llena de vergüenza» al verse reflejado en su mirada como en un espejo.[19] Para merecer a los que ama, el principio bueno cobra fuerzas. Sin embargo, su victoria nunca está asegurada.

Esto es lo que nos permite descubrir la aceptación de nosotros mismos como seres del límite. Tiene razón Trías: hay que decidir qué hacer con las riendas de los dos caballos.

El principio bueno, leemos en otro diálogo, el *Fedón*, tiende hacia lo divino, que es aquello que es para sí y está bien delimitado por poseer una forma única (el concepto), mientras que el principio malo (aquí identificado con el cuerpo) tiende hacia lo plural, diverso y multiforme (el tiempo). Si la propia alma toma conciencia de esta diferencia e intenta afirmarse a sí misma en oposición al cuerpo, entonces se aplica rectamente a la filosofía y se ejercita en el bien morir. «¿O no es la filosofía precisamente eso, una ejercitación de la muerte?»[20]

La tesis que defenderé más adelante es que sabemos que podemos aspirar a lo elevado porque ya tenemos experiencias fragmentarias de nuestra altura. Pero conviene dejar claro que ésta no es la actividad de un Robinson, sino de un filólogo y, por lo mismo, un filántropo.

XII

Un apunte marginal. Desde que Wittgenstein trató de los goznes del conocimiento, en *Sobre la certeza*,[21] se ha desarrollado una *hinge epistemology* [epistemología bisagra] que intenta analizar las reglas constitutivas del conocimiento ordinario, aquellos principios que nos permiten movernos de aquí para allá guiados por una objetividad antiescéptica. Ciertamente cuando decimos que llevamos puestos unos pantalones negros no estamos suponiendo que así sea ni especulamos sobre la posibilidad de que no sean pantalones. Afirmamos, rotundamente, que llevamos puestos unos pantalones y que son negros. Nuestras creencias particulares nos orientan porque poseen un estatuto epistémico positivo. Podríamos decir que los goznes del mundo de la vida son todo aquello que nos permite desenvolvernos en una inmediata *orthé doxa* porque transforman las apariencias en razones y los fenómenos en evidencia empíricas. Dotan al mundo de la vida de una fe racional.[22]

Cuarta parte
El fin de la historia

19

El último hombre

I

Preservar la salud del mundo de la vida significa defender el exigente valor de la prudencia frente a las tentaciones de crear una política científica o de control ideológico de las conciencias y, en general, frente a todo empeño de sacar de la penumbra a empujones al hombre normal y corriente. Hay que decir que esta preservación no está, hoy por hoy, asegurada. Quizá estemos a las puertas del último hombre... o del el primer poshumano.

Kojève, el gran teórico moderno del fin de la historia, borra el «quizá» y sostiene que estamos a punto de alcanzar la reconciliación definitiva del hombre con la naturaleza, que significaría la muerte definitiva del mundo de la vida. La reconciliación significa que el hombre aceptará aproblemáticamente lo dado. No hará preguntas. No tensará los límites. Es un posfilólogo que vive perfectamente encajado en su mundo.

En la poshistoria no hay ni *daimones* ni transfinitos. El poshumano posee un cuerpo del que se siente satisfecho y tiene a su alcance la cantidad suficiente de arte, pasatiempos, lujo y placer. En la poshistoria ya no hay hombres, sino animales poshistóricos satisfechos de la especie *Homo sapiens* que no tienen miedo a la muerte ni miran al futuro con esperanza o intriga. La política es una cosa del pasado. La voluntad de poder ha sido sustituida por la voluntad de disfrutar. El animal político cede su

lugar al que Nietzsche llama el «último hombre», miembro de un rebaño satisfecho en un Estado universal y homogéneo.[1]

Quizá esta perspectiva pueda parecerle inquietante a la moderna mentalidad liberal, pero ¿estamos seguros del futuro de esta mentalidad? No hay que despreciar estas palabras del Zaratustra de Nietzsche: «El placer de ser un rebaño es más antiguo que el placer de ser un yo». Efectivamente, por esto es una de las manifestaciones de la inercia. No puede negarse que hay corrientes en el presente a las que no parece incomodarles la imagen de un hombre completamente naturalizado que construye sus edificios como los pájaros sus nidos; hace arte como la araña teje su tela; canta como lo hacen las cigarras y ama como un animal adulto y todo lo lleva a cabo con la más sofisticada y pulcra tecnología. Kojève parece dudar, incluso, de que el lenguaje del último hombre sea muy diferente del de los animales. ¿Se trata ésta de una distopía más? Kojève no cree estar haciendo de profeta, sino de notario de algo que ya ha comenzado a suceder. Viene a ponernos ante el espejo de nuestro tiempo.

II

Si las pugnas por los límites están ocasionadas por la ambición de ese animal enfermo que es, según Rousseau, el hombre que piensa, la salud del último hombre se produce con la voluntaria renuncia a la racionalidad y, con ella, a cualquier problema de conciencia y a la filantropía.

Siguiendo a Rousseau, Unamuno afirma en *Del sentimiento trágico de la vida* que el hombre, por el mero hecho de ser hombre y tener conciencia, es, «respecto al burro o a un cangrejo, un animal enfermo». El nombre de su enfermedad es «conciencia». Desarrolla esta idea de una manera tan cruda que no me resisto a recogerla con detalle: «Un mono antropoide tuvo una vez un hijo enfermo, desde el punto de vista estrictamente animal o zoológico, enfermo, verdaderamente enfermo, y esa enfermedad resultó, además de una flaqueza, una ventaja para la lucha por la

persistencia [...]. El gorila, el chimpancé, el orangután y sus congéneres deben de considerar como un pobre animal enfermo al hombre, que hasta almacena sus muertos. ¿Para qué? [...] Un hombre perfectamente sano no sería ya un hombre, sino un animal irracional. Irracional por falta de enfermedad alguna que encendiera su razón. Y es una verdadera enfermedad, y trágica, la que nos da el apetito de conocer por gusto del conocimiento mismo».[2] Unas páginas más adelante, exclama: «¡Saber por saber! ¡La verdad por la verdad! ¡Eso es inhumano!».

El poshumano es la respuesta a la pregunta sobre qué hacer después de la orgía.

III

¿Es el hombre, por culpa de su racionalidad, una vía muerta de la evolución? Hoy son muchos los que contestarían que sí; que, efectivamente, el hombre ha caído prisionero de sus propias trampas.

Los descendientes del *Homo sapiens* serán —así me los imagino— satisfechos habitantes de una tarde de domingo infinita, sin la melancolía de esas horas que preceden al lunes laborable, con la característica dulce tristeza poscoital y la laxitud medio adormecida del que ha comido y bebido en exceso y se entretiene viendo una película en la televisión mientras sus hijos juegan a sus pies con los periódicos del día, que traen en sus páginas imágenes entrañables de adorables gatitos haciendo travesuras inocentes. Le sobrará la filosofía porque ya no tendrá sentido la búsqueda de sabiduría.[3] Le sobraría, de hecho, toda aspiración espiritual que trascienda la demanda de confort. Tendrá también sueños tranquilos porque no habrá necesidad de realizar oníricamente lo que se ha reprimido durante el día. ¿Quién puede estar reprimido estando satisfecho? No habrá vidas pensadas. Sólo vidas vividas.

Kojève asegura que todo esto lo estaba viendo realizarse con la expansión de la *American way of life*, que es, a su parecer, la forma más eficaz experimentada por el hombre de reducir

tensiones anímicas. En 1947 ya sostenía que el comunismo ruso no suponía más que una aceleración de la historia por parte de un país atrasado que pugnaba por situarse al nivel de Estados Unidos. Los rusos y los chinos eran americanos pobres. La *American way of life* es eficaz reduciendo tensiones porque practica esa última virtud de la tolerancia,[4] o sea, la «virtud» de no tomarse nada en serio para así evitarse conflictos. Al tolerante le molestan las convicciones fuertes porque con ellas se incomoda a la gente y él no cree en la superioridad de ningún género de vida particular respecto a otro. Lo que él aprecia es la vida misma, es decir, la vida de los derechos (deseos) del cuerpo, entre los cuales sitúa en primer lugar la evitación del dolor y el sufrimiento físico y moral.

En *Así habló Zaratustra*, Nietzsche describe al último hombre, el habitante de la poshistoria, con rasgos que asume íntegramente Kojève y que es difícil leer sin sentir un malestar íntimo: «¡Ay! Llega el tiempo en que el hombre no dará ya a luz ninguna estrella. ¡Ay! Llega el tiempo del hombre más despreciable, el incapaz de despreciarse a sí mismo. ¡Mirad! Yo os muestro el último hombre. "¿Qué es amor? ¿Qué es creación? ¿Qué es anhelo? ¿Qué es estrella?" —así pregunta el último hombre, y parpadea».[5]

El último hombre se ha cansado del esfuerzo que exige la prudencia y ha entregado su confianza a la ciencia. La suya es la Edad que no alza su mirada al Todo porque da pereza pensar en semejantes cosas, tan desmedidas. Cree que, finalmente, ha «inventado la felicidad» y se resiste tanto a la vida en la intemperie como a todo esfuerzo excesivo.

De nuevo Nietzsche: «Enfermar y desconfiar se ha vuelto pecaminoso: la gente camina con cuidado. Un tonto es quien sigue tropezando con piedras o con hombres. Un poco de veneno de vez en cuando: eso produce sueños agradables. Y mucho veneno al final, para tener un morir agradable».

El trabajo es un pasatiempo que divierte sin cansar.

«La gente ya no se hace ni pobre ni rica: ambas cosas son demasiado molestas. ¿Quién quiere gobernar? ¿Quién aún obedecer? Ambas cosas son demasiado molestas.»

Todos se creen distintos, originales, creativos, espontáneos,

autónomos, libres... pero todos hacen lo mismo. «Todos quieren lo mismo, todos son iguales: quien tiene sentimientos distintos marcha voluntariamente al manicomio» (el asilo de *daimones* artríticos).

Ya no hay gestos de generosidad, de originalidad, de valor, de diferencia.

«La gente continúa discutiendo, pero pronto se reconcilia —de lo contrario, se estropea el estómago. La gente tiene su pequeño placer para el día y su pequeño placer para la noche: pero honra la salud.»

«Nosotros hemos inventado la felicidad —dicen los últimos hombres, y parpadean.»

El final de la historia se reduce, pues, a la zoonomía del poshumano que se ve a sí mismo, felizmente, como la oveja de un rebaño, un animal sin historia.

Los que con vehemencia renuncian al humanismo deberían detenerse a pensar si el futuro tiene la obligación de seguir sus previsiones optimistas para un futuro poshumanista.

IV

En la *Segunda consideración intempestiva*, titulada *De las ventajas y desventajas de la historia para la vida*, Nietzsche nos sitúa frente a un rebaño que pasta mansamente y, sin pretenderlo, nos ofrece una perspectiva inquietante del animalismo. Ninguna oveja sabe lo que es el ayer o el hoy. Simplemente, retoza, come, descansa, digiere, vuelve a retozar y, así, de la mañana a la noche. El hombre, nos dice Nietzsche, a pesar de sentirse superior al animal, observa con envidia su dicha, porque, en el fondo de su corazón, desearía vivir el instante con su plenitud inconsciente. Pero lo desea en vano, porque no lo desea como un animal. Si le pudiera preguntar al animal: «¿Por qué sólo me miras y no me hablas de tu dicha?», el animal quizá intentaría responderle que siempre olvida lo que quería decir; pero al instante también olvidaría esta respuesta y callaría.

El animal no sólo olvida la muerte, también olvida la vida, porque la sucesión de instantes que engarzan su existir es un desgranar de desmemorias. Vive en un tiempo sin concepto. El hombre —al menos hasta el penúltimo hombre— recuerda, aunque a veces se empeñe en olvidar y busca paliativos tanto para un exceso como para un déficit de memoria. No vive absorto por el presente. Está sometido a la presión del concepto. No puede evitar ni recordar ni futurizar, así que se ve con las manos llenas de tiempo que no puede dejar de ordenar narrativamente. De ahí la voz del «tú debes...». El hombre que es capaz de trascender el presente pacta con ángeles o con demonios. No sabe vivir en la mera sucesión o en la mera numeración de lo existente.

El hombre vive la temporalidad de las cosas y de sí mismo como fragmentos que buscan una unidad de sentido, un relato.

El animal vive tan vaciado en el presente que apenas le queda un afuera. Para él, el fragmento es la unidad de sentido. El hombre, ser rememorador y futurizador, recuerda las muertes ajenas y anticipa la suya e incluso se plantea la posibilidad de su desaparición como especie al mismo tiempo que se interroga por la posibilidad de decidir su permanencia, de negarse a desaparecer. Es, incluso, como ya hemos dicho, capaz de hacer poesía con lo más terrible de la muerte. Leamos a Edgar A. Poe:[6]

¡Apáganse las luces, todas, todas!
Y sobre cada forma estremecida
cae el telón, cortina funeraria,
con fragor de tormenta.
Y los ángeles pálidos y exangües,
ya de pie, ya sin velos, manifiestan
que el drama es el del «Hombre», y que es su héroe
el Vencedor Gusano.

V

Heidegger medita sobre el texto de Nietzsche en su curso del

semestre de invierno de 1938-39, resaltando la diferente temporalidad o historicidad del animal y del hombre.[7]

Hoy sabemos que ningún animal vive en la completa desmemoria, pero sigue siendo más que dudoso que viva en el concepto. En el hombre recordar es actualizar el pasado y esperar es actualizar el futuro, de manera que su presente es un ahora de muy diferentes densidades, entre las cuales se encuentran la del mantenimiento de la fidelidad a la palabra dada, la gratitud, el perdón, el deseo consciente de olvidar lo imborrable, el esfuerzo denodado de recordar lo borrado, etcétera. El hombre no sólo olvida por una fatalidad. Está también necesitado de olvidar (para hacer posible el perdón) y no sólo recuerda, está también necesitado de recordar (para hacer posible la fidelidad); quiere sentirse portador de algún ideal que unifique las diferentes facetas de su temporalidad.

VI

¿Es esto posible? ¿Es posible el último hombre? Es, sin duda, parcialmente real. Hay ejemplares del último hombre que se encuentran ya morando en el mundo de la vida y es bueno mirarlos cara a cara, porque pueden ser adelantados del futuro.

La sentencia «Dios ha muerto» lleva en sí un número inagotable de posibilidades interpretativas, porque son inagotables las maneras de sentirnos sin fundamento. Una de ellas es la negación de la dignidad del hombre. Y con esta posibilidad no conviene frivolizar.

¿Dónde reside la dignidad del hombre, en su naturaleza o en sus obras, en lo que es o en lo que hace? Si Dios ha muerto, ni en una ni en otra, porque careceríamos de parámetros objetivos para reconocer lo valioso. Pero como nadie, por muy ateo que se considere, renuncia a la metafísica, es imposible ignorar esta pregunta: ¿las obras del hombre son un añadido decorativo a su naturaleza o son expresión de esa naturaleza? ¿Tiene el hombre mayor dignidad que sus obras o su dignidad se mide por la altura

de sus actos?

Si lo que le da valor al hombre son sus obras, el hombre tendrá el valor de sus obras. Si lo que da valor a las obras humanas es ser humanas, ¿qué hay en el hombre de valioso, independientemente de sus obras? ¿Puede ser el mismo el valor que hay en un verdugo y en su víctima?

Cuando buscamos el valor inherente al hombre, independiente de sus obras —recordemos que estamos discutiendo ante el sepulcro de Dios— buscamos algo en la naturaleza humana que sea valioso en sí mismo. ¿Qué puede ser? ¿Su vida, acaso? ¿Pero es la vida sagrada desde una perspectiva natural? ¿Qué puede ser aquello humano cuyo valor no se ve alterado por las obras del hombre, sean éstas las que sean? Si existe, la dignidad de un hombre no se vería para nada afectada porque fuese un héroe o un villano. Sería su naturaleza la que, en todo caso, hipotéticamente hablando, daría un valor ético a sus actos, pero no podría dárselo a sí misma. ¿Qué valores proclama de sí misma la naturaleza humana? ¿Posee la naturaleza alguna concepción de sí misma como buena o mala?

¿Qué es lo que vale ser hombre, hombre *tout court*?

Leopoldo Eulogio Palacios se enfrentó a este dilema diferenciando entre valor ontológico y valor moral. En el plano ontológico lo que vale es la persona y en el plano moral lo que vale son sus actos. Añade que lo que más vale en el plano ontológico (la persona) es lo que menos vale en el plano moral y, al revés, lo que más vale en el plano moral (los actos) es lo que menos vale en el ontológico. El hombre justo tendría valor ontológico como hombre y valor moral como justo. El valor ontológico, entonces, no tendría valor moral porque la mera existencia en sí misma carecería de valor.[8]

Leopoldo Eulogio Palacios tiene razón en la cuestión fundamental, porque el valor ontológico del hombre se encuentra en su misma indefinición que le permite una potencialidad de ser desconocida por cualquier otro ser. En cierto sentido, su potencialidad es superior a la de Dios, porque Dios, a diferencia del hombre, es incapaz de degradarse. Es ese milagro de su

sorprendente singularidad como entrambos lo que le concede una dignidad ontológica que como es recibida, y no ganada, carece de valor moral. El valor moral se encontrará en las obras que actualizan su potencia, marcan su trayectoria en el entrambos y dan contenido a su biografía. En este sentido, el último hombre es el que olvida su dignidad ontológica para poder llevar una trayectoria moral plana, mediocre, pero satisfecha.

20

El limitarismo

I

El hombre es, entre otras cosas, un animal con prótesis y gracias a ello ha ido dándole forma tecnológica al tiempo. Uno tras otro han ido cayendo límites que parecían imposibles de sobrepasar. De la invención de la rueda a los viajes espaciales, de los chamanes a los trasplantes de corazón, de los cálculos con piedrecitas a los superordenadores, del primer canto a Beethoven, de los quevedos a los asombrosos microscopios y telescopios... Hemos derribado tantas fronteras que no nos atrevemos a poner límites a las tecnologías del futuro. Y, lo que es más curioso: hemos olvidado que no existe el hombre natural, es decir, el hombre que no ha conocido ninguna intervención cultural en su configuración humana. Su indefinición nativa lo entrega al modelado.

Cuando se define al hombre como el animal no fijado se está queriendo decir que es el animal necesitado de concreción y acabamiento, de diseño humano. Pero esto no significa que todo en el hombre esté disponible para la construcción social. Existen sustanciales permanencias formales en lo humano. Hemos señalado unas cuantas en las páginas precedentes: el «tú debes...», la condición transfinita y su dignidad ontológica, la posibilidad de trascenderse, su historicidad, el ser-con, el refugio del mundo de la vida, la necesidad dialéctica de dar forma a lo indefinido para calmar la inseguridad que genera y autodefinirnos a nosotros mismos... No por casualidad en este ensayo está Platón tan

presente. En la medida en que lo que nos dice sigue teniendo un sentido relevante para nosotros, sigue siendo nuestro contemporáneo. Somos el encuentro de lo histórico con lo ahistórico, por eso llevamos todos en nuestros gestos las huellas de nuestra historia y, sin embargo, nuestro ejemplar de la *Ilíada* sigue siendo el que era hace cuarenta años.

II

Frente a los teóricos del fin de la historia, podríamos objetar, con una esperanza daimónica, que algo en el hombre se rebelará contra cualquier límite que pretenda recluirlo en una forma definitiva y que su existencia continuará siendo, como afirmaba Zubiri, constitutivamente centrífuga. Pero no podemos negar la posibilidad de que, a medida que se va haciendo más complejo el mundo, más pesada resulte la carga de la prudencia y más sugestiva la idea de depositar el peso del cuidado de nosotros mismos sobre la ciencia. El transhumanismo no es sino la inflación del sentido de lo posible en un hombre prudencialmente cansado.

III

«Todos queremos más», dice una canción popular. Efectivamente, todos queremos ir a mejor, se interprete como se interprete este «mejor». Hay quien busca lo bueno en la vía de la renuncia y quien lo persigue en la acumulación de bienes, pero todos deseamos poder alcanzar aquello a lo que aspiramos y, si lo alcanzamos, aspirar a nuevas fronteras. Hay, sin embargo, un inconveniente: el progreso genera, junto con sus evidentes ventajas, indudables riesgos, de modo que, de forma paradójica, no parece haber progreso sin pérdidas. Ante la magnitud de los riesgos sentimos una nueva vulnerabilidad,[1] y por aquí y por allá se alzan voces pidiendo una cultura de los límites y de la autolimitación del *Homo limitans*.[2] Pero el *Homo limitans* no se puede limitar si no es

degradándose en el último hombre. Entre estas voces se encuentran las llamadas «filosofías del limitarismo», cuya representante más conocida, la economista y filósofa belga Ingrid Robeyns,[3] propone establecerle límites legales al deseo. La guía una intención aparentemente filantrópica: que la diferencia entre las posibilidades de acceso a los recursos materiales (ingresos) y ecológicos de las distintas personas, sea cual sea su oficio, no impida que todos disfruten de un mínimo de calidad vital. Robeyns, que trabaja en el Instituto de Ética de la Universidad de Utrecht, es la investigadora principal de The Fair Limits Project, un proyecto financiado por el Consejo Europeo con dos millones de euros. El problema, claro está, es cómo reducir el apetito humano. A veces la filantropía ama a un *ánthropos* irreal.

¿Por dónde empezamos a recluirnos dentro de los límites? ¿Cómo cambiar de rumbo y desplazarnos desde la aspiración a un progreso que nos hace vulnerables a un decrecimiento que no es evidente que nos haga invulnerables? ¿Es posible regular al *Homo limitans* para reducirlo a un *Homo limitatus* que no tenga otras aspiraciones que la del confort dentro de sus límites?

Hay una incompatibilidad entre la exigencia de ponerle límites al crecimiento y la problematización del concepto mismo de límite. De la misma manera que el que se pregunta qué es Dios ha dejado de tener una fe firme, y el que se pregunta qué es la ley ya es un ciudadano desubicado; el que se pregunta qué es un límite ya lo está rebasando.

Si fuera posible establecer unos límites respetados por toda la ciudadanía, sería posible el último hombre, lo cual no parece tarea fácil en un tiempo que percibe la limitación más como alienación que como fuente de sentido. Nuestras ciudades están llenas de monumentos a conquistadores, exploradores, artistas e inventores que creyeron que no existían para ellos barreras infranqueables. Sus imágenes son la prueba de que para los europeos vivir ha sido avanzar. Un ciudadano educado desde preescolar para apreciar la llamada innovación disruptiva no parece el mejor candidato para aceptar una cultura del limitarismo. No lo parece… pero hemos comenzado a derribar estatuas.

IV

Platón —él, de nuevo— ya se dio cuenta de que, si respetásemos escrupulosamente los límites de la prudencia, la vida humana sería menos conflictiva. Pero no era tan ciego como para no ver con claridad que existe en la naturaleza humana un deseo de acrecentar lo que se tiene, al que llama *pleonexía* (Nietzsche lo llamará voluntad de poder), que impide que el alma alcance la harmonía. Vio también que, si el exceso de *pleonexía* es un defecto, su carencia no es una virtud, porque implicaría una deficiencia del querer que debilitaría las energías del alma y la incapacitaría para actuar con coraje para ascender. Si un exceso de *pleonexía* puede hacernos demasiado ambiciosos, un defecto nos hace pusilánimes y acomodaticios. El hombre prudente ha de saber cuándo ser fogoso y cuándo ser manso.[4]

Añade Platón que, cuando la *pleonexía* no tiene freno, intenta dominar despóticamente y produce enfermedades en los cuerpos, confusión en las almas e injusticia en las ciudades,[5] que son la causa de los enfrentamientos civiles.[6] Pero como los hombres nunca se contentan con lo estrictamente necesario ni la paz social está garantizada ni existe tal cosa como un alma sana en armonía consigo misma.[7] La prudencia es, pues, imprescindible; pero, mientras la *pleonexía* viene en nuestro equipamiento de serie, la prudencia debe ser adquirida. Toda dinámica ascensional exige una musculación de las alas.

El control del deseo de dominio requiere un control del dominio de sí y para ello es imprescindible disponer de la energía de la *pleonexía*. La prudencia es la capacidad para limitar nuestra propia ambición cuando nos desvía de lo conveniente y para eso necesitamos poder, es decir, capacidad para dirigir una parte de la *pleonexía* contra ella misma. No es éste un ejercicio fácil, porque no es fácil gobernarnos a nosotros mismos.

En resumen: tan perjudicial puede ser el exceso como la carencia de *pleonexía*. Tiene poco de sabio tanto el que no sabe gestionar su energía como el que carece de ella. Pero el que posee *pleonexía* puede ser educado; el que no, no. Sólo se puede gestionar

lo que se tiene. Lo prudente es, pues, transformar la propia energía en poder capaz de gobernarla.[8]

V

Posiblemente lo esencialmente utópico del proyecto limitarista se descubra mejor en su falta de humor que en cualquier otro de sus rasgos. Dentro de cada utópico suele haber un esbozo de dictador predispuesto a mandar al gulag al que haga chistes contrarios a la utopía. Y, ya puestos, contemos uno: «La KGB organiza un concurso al mejor chiste político del año. El primer premio: veinticinco años de cárcel; el segundo premio: diez años y dos premios de consolación de cinco años de trabajos forzados, cada uno».

VI

Aceptar el mundo de la vida es aceptar no sólo la compleja gestión de la *pleonexía*, sino que ésta se encuentra, con mayor o menor energía, en todas las manifestaciones de nuestro obrar. Como veremos en el apartado siguiente, incluso la piel, la mirada o la risa son con frecuencia expresiones suyas. No es extraño, pues, que, mientras unos desean una vuelta atrás para huir del calentamiento global, William D. Nordhaus, premio Nobel de Economía por sus estudios sobre energía y economía del clima, sostenga que la gente podría «llegar a amar el paisaje alterado» por el aumento de dos grados de la temperatura media de la Tierra.[9]

21

Cuatro fronteras: la piel, la risa, la mirada y la amistad

I

La piel, la risa, la mirada erótica y la amistad son cuatro expresiones de la humanidad del hombre, tres fenómenos singularmente antropológicos que, siendo habituales en el mundo de la vida, apuntan más allá, revelándonos nuevas facetas de lo daimónico.

Si les he reservado este apartado es porque son expresiones frágiles de la persona, pero que salvan al mundo de la vida de la rudeza utópica y de la insipidez del fin de la historia. Son expresiones, por lo tanto, que hay que cuidar si queremos mantener viva la historia.

II

García Bacca decía que el hombre, a pesar de estar condenado a tener un cuerpo, «se resiste a vivirlo crudo» porque le resulta vitalmente indigesto.[1] Para hacerlo digerible, lo modificamos, afinamos y adornamos con prótesis tecnológicas y estéticas. Durante las últimas décadas, por ejemplo, hemos asistido al espectáculo del cuerpo que aparentaba pugnar contra la moral para conquistar su desnudez pública, quitándose ropa de encima... hasta que, llegado el momento de la verdad, el momento de dar el paso

hacia la desnudez desnuda, se ha apresurado a ocultarse tras tatuajes para así llamar la atención del otro hacia la decoración de su piel y ocultar tras el adorno la carne desnuda y desvalida. Todo adorno luce y oculta; cubre y descubre. El tatuaje, quizá, lo que quiere ocultar es lo que el cuerpo transpira de incorporal y anímico. Al único que no le molesta su completa desnudez es al niño, que no tiene nada que ocultar.

Nuestra piel no es un objeto más entre los objetos del mundo. Es nuestro primer sentido del límite. Si, por una parte, es un objeto físico que forma parte del mundo extenso, por otra, no está completamente fuera de nosotros. Gracias a él nuestra alma, incluyendo los estratos más profundos de ésta, puede tener contacto directo con el mundo y experimentar sus límites físicos.

La forma primera de nuestra identidad nos la proporciona la frontera de nuestra piel —lo más profundo de nuestra alma, como dijo el poeta—. Es el límite en el que lo que creo ser se enfrenta a la mirada objetivadora del otro y en el que mis intenciones se manifiestan en mis actos. Es aquello de mí que me convierte en inmediato objeto de interés, desinterés, atracción o repulsa.

Cuando Platón afirma que el *soma* [el cuerpo] es *sema*, muchos intérpretes, restringiendo el significado de *sema*, que es signo o símbolo, entienden que el cuerpo es la tumba del alma, dado que la tumba es, ciertamente, el signo que indica el lugar en el que se acogió a un difunto. Pero lo que en realidad nos está diciendo es que el cuerpo es el intérprete de nuestra alma y podemos añadir que nuestra alma se conoce a sí misma no sólo en la introspección, sino también en el lenguaje de la piel. El cuerpo es del alma tanto como el alma es del cuerpo. En el habla de nuestro cuerpo comprobamos la unidad sustancial de cuerpo y alma. Podemos comprender a los que dudan de esta unidad por considerarla una tesis poco atractiva, pero esperamos que algún día nos proporcionen una alternativa mejor.[2]

Tendemos a confiar en la persona a la que el alma se le asoma a la cara y tendemos a desconfiar de los «caraduras», porque parece que tengan el alma recluida, apartada de la luz de sus propios ojos. Buscamos la concordancia de la piel y la palabra.

Cuando se define al hombre como «animal de las mejillas rojas», se está resaltando esta cuestión. Efectivamente, las mejillas rojas —la vergüenza— son la expresión social de una disonancia entre el gesto y la palabra.

Darwin ya sospechaba que el sonrojo era un rasgo específicamente humano y los etólogos que han venido después han confirmado su sospecha. Su importancia social es indudable.

Somos seres humanos sociales entre otras cosas porque nos sonrojamos. Es más fácil llorar sin motivo que enrojecer sin causa. Ni nos ruborizamos cuando queremos ni nos desprendemos de nuestro rubor a voluntad.

Nuestra alma habla, pues, y se lee a sí misma a través de nuestra piel desnuda con una enorme variedad de microrreacciones que nos exponen ante el otro y, por medio de sus reacciones de respuesta, nos exponen también ante nosotros mismos. El otro es nuestro espejo. Pero si el alma se lee a sí misma en el cuerpo, el texto corporal nunca se le ofrece completo. No nos es nunca completamente visible. En la espontaneidad de nuestras relaciones en el mundo de la vida el movimiento de nuestras manos, la postura de nuestro cuerpo, el vagar de nuestra mirada... se nos escapa. Somos más una unidad de sentido para el otro que para nosotros mismos. Para nosotros somos una relación reflexiva mediada por las reacciones del otro.

III

Tampoco podemos fingir la sonrisa sincera y esto es importante porque ningún otro animal se ríe. La risa sólo es posible entre seres conscientes que comparten determinadas creencias sobre lo que supone un límite y los riesgos de traspasarlo. Es una manifestación de la inteligencia colectiva del mundo de la vida. Las teorías que intentan explicar este humanísimo fenómeno apuntan en su mayoría a la alteración de una convención social que deja a alguien en una posición ridícula («con el culo al aire»). Efectivamente, las situaciones divertidas que nos hacen reír suelen

ser aquéllas en las que no nos gustaría vernos envueltos. Nadie quiere ser tomado a broma y ser objeto de risa, pero se suele considerar muy divertido tomar a risa a los demás.

La risa, pues, necesita límites que sean tomados en serio para que su transgresión, voluntaria o involuntaria, produzca hilaridad. En el fin de la historia la risa será desconocida. En el mundo de la vida se corren graves riesgos si se ridiculiza lo sagrado, porque es sagrado precisamente aquello de lo que no te puedes reír. La ridiculización de lo que una comunidad considera intocable está siempre penada. Quizá haya un punto de sacralidad en todo lo que se ridiculiza con la risa. ¿Existiría la risa si no existiera la posibilidad del sacrilegio? De lo sagrado colectivo es de lo que te puedes reír, si acaso, en la intimidad, cuando lo que se venera dentro de casa ya no coincide con lo que se venera en las calles.

No conviene ser imprudente a la hora de hacer gracia con determinadas cosas. Desde este punto de vista, el humor es una fuerza conservadora, porque recuerda a los que se ríen de qué se pueden y de qué no se pueden reír. Esto es claramente visible en el caso de la comedia, que es el espectáculo de aquello que se puede tomar a broma y que con frecuencia muestra las consecuencias imprevistas que hemos de asumir cuando no respetamos las reglas. Pero, por otra parte, hay aquí una de las manifestaciones de la transfinitud. Cuando las cosas salen de su cauce normal muestran la posibilidad de seguir unos derroteros imprevistos que, más allá de la risa del momento, se presentan ante nuestra imaginación como figuras de lo posible.[3] Aristófanes es un claro representante de todo esto. Recordemos *Las aves*, donde la utopía de una ciudad en las nubes que ofrezca todas las ventajas de Atenas sin ninguno de sus inconvenientes es ridiculizada públicamente, pero, al hacerlo, también le hace asequible al espectador demócrata (Platón veía la democracia como una teatrocracia) el ensueño de lo ideal y su distancia con lo presente. Al ridiculizar al que sobrepasa un límite, se hace también visible la fragilidad del límite.[4]

Los ilustrados descubrieron el potencial disolvente de la risa y, en este sentido, nos mostraron uno de los límites de la razón política. «Debemos tener la risa de nuestro lado», aconsejaba

Voltaire a los filósofos ilustrados, porque conocía muy bien su potencial destructivo de la reputación ajena, lo cual significa aceptar que con el humanismo no habría habido suficiente para garantizar el triunfo de las luces. Decía Herzen que Voltaire había tenido más éxito con su risa que Rousseau con sus lágrimas. Si tenemos en cuenta que también Lessing hablaba de «desacreditar por la risa» al contrario, podemos preguntarnos cuánto le debe la razón ilustrada a la risa.

IV

Los ojos son la piel del alma o, como dice Ibn Hazm de Córdoba en *El collar de la paloma*, su «certera avanzada». Lo evidente es que su estructura es asombrosa, comenzando por la esclerótica blanca alrededor de las córneas, que le permite a nuestro interlocutor seguir nuestra mirada, sabiendo a qué prestamos atención. Cuando hablamos sabemos que el otro observa nuestra mirada. Si tuviésemos los ojos completamente oscuros, como los tiene el chimpancé, nos resultaría imposible este juego cruzado de miradas. Si añadimos a la esclerótica blanca la verticalización, entonces lo expuesto a la mirada del otro es todo mi cuerpo, y si descubro que el otro encuentra en mí algún atractivo puedo reaccionar de manera más o menos explícita o cómplice. No hay superficie en la tierra que nos llame más la atención que un rostro humano.[5]

Vivimos entre miradas y nos cuidamos para ser vistos como nos gusta. Por eso sufrimos si nos sentimos transparentes o ninguneados y, sobre todo, si nuestra presencia provoca repulsión o es objeto de bromas. Uno de los mayores dolores es ver los ojos sin mirada del rostro sin vida de un ser amado.

Vivimos también entre rostros que suscitan nuestra atención y de alguno de ellos nos cuesta retirar la mirada, que parece imantada por su presencia. Lo dice también Ibn Hazm:

> *Mis ojos no se paran sino donde estás tú.*
> *Debes de tener las propiedades que dicen del imán.*

Los llevo donde tú vas.[6]

A esta mirada a la que le duele separarse del ser amado Platón la llama en el *Fedro* «mirada erótica»,[7] abriendo así una vía de reflexión que recorrerá todo el neoplatonismo y, atravesando el Renacimiento (Ficino), llegará hasta el Romanticismo (Shelley). El que ama, dice Platón, está poseído por el amor y en esta posesión se comprende a sí mismo. El ser amado es la fuente de mi propia intelección. Recordemos que, para Platón, Eros es un gran *daimon*.

Un párrafo de la *Aspasia* de Esquines recoge la siguiente confesión de Sócrates: «Mi amor por Alcibíades me ha permitido experimentar algo similar a lo que experimentan las bacantes. Éstas, cuando están poseídas por el dios, extraen leche y miel allá donde las demás no conseguirían ni sacar agua».[8] No es un saber técnico el que ha producido estos efectos, sino algo muy distinto, la pulsión daimónica que acompaña a la misma experiencia amorosa.

Jenofonte nos transmite en sus *Memorables* estas palabras que Eutidemo dirigió a Sócrates: «Ten la seguridad de que creo firmemente que el conocimiento de uno mismo debe tener la máxima importancia, pero ¿cómo hay que empezar a examinarse a sí mismo? Es algo por lo que pongo los ojos en ti por si quisieras servirme de guía».[9]

En esta misma dirección Alcibíades pregunta a Sócrates en el primero de sus diálogos homónimos: «¿De qué manera podemos cuidar de nosotros mismos?».

La respuesta de Sócrates es la obvia: «Cuidando del alma».[10] Pero esto significa que el alma puede cuidar de sí misma. ¿Es esto posible?

Sócrates responde que sí, es posible. Para que un ojo pueda verse a sí mismo ha de situarse ante un espejo y el más próximo es el de la pupila de quien nos mira. El ojo sólo se ve a sí mismo en el ojo del otro. Es inútil que se busque en otra parte del cuerpo ajeno. Ha de encontrar algo de su misma naturaleza. Pues bien, si queremos visibilizar nuestra alma y dotarla de forma debemos mirar a lo que en el otro es lo más elevado de sí mismo. Nuestra alma ha de buscarse en lo mejor del otro, poniéndose a sí misma

como objeto de la atracción del otro y al otro como medida de mí mismo. De esta forma se objetiva también ante sí misma.

Lo primero que la mirada amorosa descubre en el otro es su singularidad (su *haecceitas*). Al final del *Banquete*, Alcibíades pronuncia un elogio a Sócrates en el que, por primera vez, se ensalza a una persona en su individualidad única e inclasificable, cosa que entusiasmará a Kierkegaard. Sócrates —dice Alcibíades— es inclasificable. No se lo puede comparar con ningún otro hombre. Es *átopos*.[11] Esto significa que aquello que no se puede captar en la definición, porque no hay hito (*horos*) que lo circunscriba, es captado perfectamente, de una manera luminosa, por la mirada erótica.

La mirada erótica es capaz de descubrir en el otro lo que una mirada indiferente no ve. Por eso el eros, que es un *daimon*, es fronterizo y entrambos. Es una mirada clarividente que trae al otro al primer plano de mi atención, dejando en segundo plano, difuminado, el resto del mundo. Resalta así el valor del amado al mismo tiempo que el amado se descubre como portador de valores que sólo aparecen como tales bajo la iluminación erótica. Tiene razón Diego S. Garrocho cuando afirma que «los cobardes no lo tenemos todo perdido, pues incluso el más temeroso puede convertirse en héroe delante de la persona amada».[12]

El alma no tiene una existencia objetiva perfectamente delimitada y, por la misma razón, su existencia subjetiva resulta elusiva. La realidad del alma es, en cierto sentido, virtual. Pero es la suya una virtualidad en busca de una forma, que es lo que encuentra cuando, ante la mirada del enamorado, se siente al mismo tiempo herida y exaltada en su singularidad. Al descubrirse a sí misma en la iluminación de la mirada erótica, le gustaría demorarse en ella, porque bajo esa luz encuentra su encaje. Un anhelo de ser se despierta en ella y al sentirlo, sabe algo real sobre sí misma.

La mirada erótica verdaderamente iluminadora proviene de alguien que siento que es, de alguna forma, mejor que yo y que, sin embargo, encuentra algo admirable en mí que era desconocido para mí mismo hasta nuestro encuentro. Es algo tan valioso que me

gustaría que permaneciera, que mantuviera su atractivo sin marchitarse. Quisiera aprender a hacer de ese valor una realidad imperecedera.

La mirada erótica es, pues, constructora, poética, perfiladora porque tira de mí hacia arriba. Me orienta en la organización de mi mundo interior y me sitúa ante el reto de la fidelidad a lo que el otro ha descubierto en mí. La fidelidad comienza con mi compromiso de no devaluarme ante esa mirada que me llega de arriba.

Quizá no esté a mi alcance proporcionarle la inmortalidad a mi alma, pero el amor me permite creer que mi valor es digno de inmortalidad.[13] Esta esperanza se fortalece cuando la mutua mirada erótica supera las experiencias de perdón y de dolor. No niego que pueda haber verdadero amor sin perdón y sin dolor, pero el perdón y el dolor muestran facetas inéditas de Eros que poseen un intenso poder vinculante. «Necesitamos cosas muy diversas de aquéllos a quienes amamos —dice Píndaro en la *Nemea* VIII—, sobre todo en el infortunio. Necesitamos —añade— unos ojos en los que confiar.»

V

Nadie está rodeado sólo por miradas de afecto. Todos hemos experimentado alguna vez la injuria de una de esas miradas que se clavan en nosotros de manera tan lacerante que sentimos que les molesta nuestra mera presencia.

En esta situación nos encontramos en una situación inversa a la de la mirada erótica. Algo de lo que somos le resulta a alguien despreciable. Lo quiera o no, esa mirada está ahí, viniendo de abajo, mostrándome lo que soy para el que me mira y forzándome a interrogarme sobre lo que soy o sobre lo que he hecho. Sea lo que sea, he topado con un límite de mí mismo que, inevitablemente, me define negativamente.

La mirada de desprecio o de decepción es una de las posibilidades de nuestra vida en común porque, tarde o temprano,

acabamos decepcionando o hiriendo a alguien. Hay veces, incluso en que nuestra mera presencia, en la medida en que somos portadores de una actitud, una convicción o un posicionamiento ante la vida, molesta. Si el amor es la celebración de la mera existencia de la persona amada, la enemistad es su lamento.

Es bien conocido el diálogo que mantuvieron Jean Hippolyte y Julien Freund en torno a las categorías definitorias de lo político, en el transcurso de la defensa de la tesis doctoral de este último en la Sorbona el 26 de junio de 1965:

> Hippolyte: Sobre la cuestión de la categoría amigo-enemigo, si tiene usted verdaderamente razón, no me queda más que ir a cultivar mi jardín.
>
> Freund: Creo que piensa que es usted quien designa al enemigo, como todos los pacifistas, que vienen a decir que, si no quisiéramos tener enemigos, no los tendríamos. Pero es el enemigo el que te designa. Y si quiere que seas su enemigo, ya le puedes hacer los más hermosos gestos de amistad. En el momento que decide que eres su enemigo, lo eres. Y te impedirá cultivar tu jardín.
>
> Hippolyte: Entonces no me queda más que el suicidio.[14]

Si el enemigo es aquel que fabrica su enemistad, Hippolyte opta por el desencanto político, posición típica de quienes carecen de agallas para reconocer que la política real obedece a reglas que no se corresponden con nuestras normas ideales.

Yo voy un poco más allá de Freund (y de su maestro, Carl Schmitt): sospecho que para tener enemigos basta con definirse políticamente. ¿No ha vivido Putin como una afrenta la definición europeísta de Ucrania? ¿Y lo que los cobardes le echan en cara a Ucrania no es que se atreva a definirse? La definición nos sitúa en el terreno polémico de las amistades y las enemistades. Por eso la mejor forma de no tener enemigos es carecer de convicciones; es decir, estar dispuesto a tener amos.

Lo polémico comienza con la definición. Es decir, con el establecimiento de límites.

VI

La amistad nace cuando nos descubrimos portadores de un valor que hasta que la mirada del amigo lo ha sacado a la luz, permanecía latente en nosotros. Y se mantiene viva mientras brilla ese valor que nos permite sentir la vida del amigo como una prolongación de la nuestra, de manera que podemos vivir varias vidas —tantas como amigos tengamos— en una misma biografía. Benjamin Taylor explicaba así la razón de su amistad con Philip Roth: «Me hizo sentir que mi mejor yo era mi verdadero yo».[15]

La amistad es, pues, una forma rigurosa del autoconocimiento. Sólo sabemos qué significa que alguien crea y confíe en nosotros cuando alguien concreto realmente cree y confía en nosotros. De ahí que sea tan alarmante el creciente número de personas que aseguran que no tienen ni un solo amigo cercano.

No podemos programar la aparición de la amistad. Hay algo al mismo tiempo casual y fatal en ella. Pero sabemos que la hemos encontrado cuando podemos preguntarnos, como Lope, «¿Qué tengo yo que mi amistad procuras?». Merece el nombre de amigo aquel que ha encontrado en nosotros un valor que lo mantiene a nuestro lado.

Cuando elogiamos el valor de un amigo no es inusual que algún mostrenco nos objete que «eso lo dices porque es tu amigo». ¡Claro que sí! Porque hay que ser amigo de alguien para descubrir lo mejor que hay en él. Estamos hablando, obviamente, de amigos, es decir, de personas que no se acercan a ti para exprimirte en su beneficio.

Sin la experiencia de sentirse valioso ante el otro no hay amistad. El amigo reconoce en nosotros un valor que afirma nuestra esencia, no un valor utilitario, es decir, un instrumento para un fin. La amistad es generosa, noble. Es la filantropía más pura. No es un mero entretenimiento o una mera sensación de bienestar.

Cuentan que Sócrates se hallaba rodeado de amigos un riguroso día de invierno, pero ninguno se dio cuenta de que carecía de capa con que abrigarse. Meses después alguien alabó la dulzura de su carácter, atribuyéndola al influjo de la amistad. Sócrates le contestó que bien podría ser así, «pero desengáñate —añadió —,

que, en invierno, no hay amigo como una capa»[16]. Acostumbramos a ser más generosos con el uso de la palabra «amigo» que con el de nuestra capa, pero en esta generosidad apunta lo relevante: a casi nadie le gusta reconocer que no tiene amigos. Hagamos excepción con el cenizo de Schopenhauer. «No tengo amigos —decía— porque ninguno es digno de mí.»

La amistad que merece su nombre es la leal y honesta. La lealtad exige, como decía Cicerón, reprender al amigo con franqueza y buenas razones cuando convenga, pero sin acritud, y recibir la reprensión con paciencia y sin resentimiento. Resaltemos también el efecto corrosivo de la adulación (que pretende agradar prescindiendo de la filología), de la envidia y de la traición. Obsérvese que puede ser de buen tono jactarse de algunos de nuestros pecados, pero no se nos ocurre pavonearnos de aduladores, envidiosos o traidores ante un amigo.

Es útil recordar que la filosofía nace cuando nacen en Grecia las relaciones de amistad que van más allá de los lazos consanguíneos o marciales. Si la amistad y la filosofía son genuinas, comparten la misma devoción por la libertad de palabra. No son balsas de aceite. Ni tan siquiera son siempre amables.

En contra de lo que dicen algunos filósofos modernos, como Alexander Nehamas, la amistad es un bien moral porque conocerse a uno mismo lo es. Pero no es un deber moral porque nadie puede obligarnos a ser amigo de nadie y mucho menos a ser amigos de todo el mundo. El deber moral será la prudente práctica de la convivencia con los meramente conocidos, los desconocidos y el vecino del tercero C, que nos resulta insoportable. El deber moral es convivir civilizadamente con todos los que no son nuestros amigos. La moralidad nos pide tratar a todos los seres humanos civilizadamente porque son humanos. Pero la amistad es como una fuerza de gravedad que nos mantiene en la órbita de ciertos seres humanos en los que valoramos sobre todo aquello que tienen de diferente, singular y exclusivo.

La amistad no es ni imparcial ni universal. Es sesgada, preferencial y concreta; es una lealtad muy selectiva que se construye en el tiempo. Por eso espontáneamente trato a mis

amigos de manera diferente a como trato a los demás. Es una concreción afectiva de la sintonía entre filantropía y filología.

Hay amistades construidas con palabras y presencias y amistades construidas con presencias sin palabras (pero no por ello irracionales).

Saul Bellow relata en *Ravelstein*, una hermosa novela sobre la amistad, su estrecha relación con Allan Bloom. Es ésta, de hecho, una novela sobre el arte de la conversación entre amigos, que recala unas veces en las profundidades del *Banquete* platónico y otras en frívolos chascarrillos de taberna. En una carta a Bloom encontramos esta confesión de Bellow: «¿Qué quieres que te diga? Sin ti, fue sólo aproximadamente perfecto».

Muy distinta fue la amistad de Juan Rulfo y Juan Carlos Onetti. Se cuentan mil anécdotas de su tácita benevolencia. Onetti fue elegido presidente del Primer Congreso Internacional de Escritores de Lengua Española, que se celebró en un hotel de Las Palmas. Pero se negó a participar en los actos oficiales por lo que los congresistas se referían a él como «el presidente en el exilio». Prefería pasar el tiempo con Rulfo en el bar. «¿Qué tal, Juan?», preguntaba Onetti. «Aquí andamos, Juan», le contestaba Rulfo. Y se pasaban horas disfrutando del bálsamo taciturno de su proximidad, olvidando que estaban en silencio. No son un caso único. La Pardo Bazán le escribe a su amigo Narcís Oller a propósito de Galdós: «Como coincidimos en el pensamiento, nos entendemos a media palabra».

He aquí dos formas muy distintas de intimidad, pero que tienen en común una cierta imagen de la felicidad compartida y una cordial desvergüenza que nos permite mostrarnos sin máscaras. Hay algo del amigo que es una revelación de su mismidad que sólo se descubre ante el amigo. Lo que ve mi amigo en mí es posible gracias a la confidencialidad de nuestra amistad. El republicano Galdós le escribe al carlista Pereda —aparentemente dos espíritus antagónicos— que su amistad «no ha sucumbido ni sucumbirá nunca ante divergencias de criterio en cosas muy sustanciales, porque estas mismas discordancias han sido para el afecto que nos liga como la forja consistente, que da al

metal mayor dureza y temple más fino».[17] Las almas más amplias son las más conciliadoras y la amistad es un factor de amplitud. Cada amigo prolonga un poco el radio de nuestra alma.

Mientras escribía estas páginas sobre la amistad, se me venían incesantemente a la memoria los rostros de los amigos que he ido enterrando y que me han forzado a descubrir que todo nexo de unión entre los hombres es sumamente valioso precisamente porque posee la fragilidad de lo que la muerte tocó en su mismo nacimiento. Quedarte sin un amigo —sin ese amigo con el que contabas para envejecer juntos viendo pasar la vida desde el banco de un parque— es quedarte sin una parte de tu mundo. Con él ha desaparecido para siempre un ámbito irreemplazable de experiencia.

«Una cosa —escribe Clarín— es saber que *morir tenemos*, y otra cosa es ir viviendo la muerte alrededor nuestro, y cómo va matándonos la parte del corazón que tenemos desparramada por el mundo.»[18]

La viuda del último amigo que enterré me pidió que hablara en su funeral porque, según me dijo, yo lo conocía mejor que nadie. Pero allá, de pie, frente al ataúd y el desconsuelo, no estaba seguro ni de conocerme a mí mismo. ¿Qué demonios está haciendo uno cuando está hablando de esa parte de su alma que el amigo se lleva consigo a la tumba, pero no al olvido? El amigo perdido se convierte en un miembro fantasma del alma.

22

Un ballo in maschera

I

Podría desplegarse toda una antropología del mundo de la vida a partir de una fenomenología de la mirada, pero nuestro objetivo es mucho más humilde. Nos limitaremos a mostrar la mirada como una experiencia fronteriza porque en todo mirar que se siente mirado se produce una cierta clausura de la experiencia. No importa lo que haya más allá de esa clausura, sino lo que surge como experiencia en su interior. Y lo que surge es la creación de una copresencia que muestra a los que se miran algo de sí mismos que sólo surge a la luz en este nexo.

Mi cuerpo es límite variable de mí mismo, frontera viva y, como tal, sensible a las miradas. Por supuesto, sensible a la mira erótica, pero también a cualquier otra que se fija en mí con interés (sea de atracción o de repulsión) o incluso a la experiencia dolorosa del desinterés, porque el hombre más pobre es aquél al que nadie ve.

Toda mirada al otro (y a nosotros mismos a través o de un espejo o de los ojos del otro) tiene algo de escrutinio dermatológico y ya hemos dicho que sólo en la piel se descubren algunas profundidades del alma.

En una mirada que se fija intensamente en nosotros hay siempre un interrogante por lo que somos que nos puede herir con su indiscreción o nos puede halagar por su interés, pero que, en cualquier caso, nos lleva a preguntarnos qué podemos tener de

valor o de disvalor para el otro y, por lo tanto, nos despierta preguntas sobre nosotros mismos que sólo podemos responder con su ayuda. A veces estas preguntas se encuentran con algo indescifrable que nos produce un profundo atoramiento. Me refiero a la mirada de la persona impenetrable o, sobre todo, a la mirada del alienado, del loco. La cara del loco desconoce la ductilidad y su mirada está siempre como perdida en su inmutabilidad. Nos traspasa sin vernos. En diversos lugares de su obra confiesa Ortega que la desazón que siente en presencia de un loco se debe a que en él la vida se reduce a una máscara sin interioridad ni vida auténtica. En realidad, lo que le ocurre es que ni puede ni sabe ser hipócrita con su locura. No lleva ninguna máscara, sino la desnudez de su sinceridad. Parece, entonces, que lo que nos tranquiliza es la presencia de personas que sepan representar de manera verosímil el papel que les corresponde en cada momento: el de transeúnte, amigo, vecino, cliente, padre, hijo, etcétera. Ante la persona que representa de manera verosímil un papel, sé el papel que debo representar ante ella y de esta manera, al tratar con una pluralidad de personas, se van desplegando las posibilidades de mi representación.

II

A lo largo del día no hago sino representar las variaciones diversas de lo que soy. No soy exactamente el mismo... o, mejor, no manifiesto lo mismo de mí cuando canto en la ducha a primera hora de la mañana que cuando viajo en un transporte público camino del trabajo, me disculpo ante alguien con quien he chocado en la calle, tengo una tensa reunión con mi jefe, quedo a comer con una amiga, asisto al partido del club de fútbol del que soy socio, etcétera. En cada una de estas situaciones se espera algo específico de mi *haecceitas* y yo espero algo específico de los demás que el cruce de nuestras miradas se encargará de confirmar y, si no fuera así, tendré que preguntarme por las razones de la perplejidad que experimento.

Para la mayoría de nosotros pasar de representar un papel a representar otro (pasar de ser un padre con mi hijo, a ser un hijo con mi padre) no supone ningún esfuerzo. La representación fluye con naturalidad. Pero hay algunas personas (no hace falta recordar la etimología del término, bien conocida) que son incapaces de comportarse *sub specie theatri*.[1] Son los que, como el loco, no encajan más que en un papel.

«No encajo entre los hombres —le escribe Heinrich von Kleist a su hermana el 5 de febrero de 1801—. La exigencia de interpretar un papel y la repugnancia interior que eso me provoca hacen que cualquier trato social me resulte insoportable, y que sólo pueda ser feliz en compañía de mí mismo, ya que es allí donde puede aflorar nuestro verdadero ser, lo cual no es posible entre los hombres.»[2]

No es cierto que nuestro verdadero ser sólo se ponga de manifiesto en la intimidad con nosotros mismos. No es menos verdadero el ser de la interrelación que el de la introspección. Lo que ocurre es que no todos llevamos con la misma naturalidad la pluralidad de lo que somos.

Cuando Milena Jesenska le explica por carta a Max Brod por qué su amor por Kafka —otro personaje desencajado— era imposible, alude a la incapacidad de éste para aparentar: «La cuestión es que todos nosotros somos capaces aparentemente de vivir refugiándonos alguna que otra vez en la mentira, en la ceguera, en el entusiasmo, en el optimismo, en una convicción, en el pesimismo o en lo que sea. Pero él nunca se ha refugiado en ningún tipo de asilo protector, en ninguno [...]. Es como un hombre desnudo entre gente vestida».[3]

Conocemos ese sentimiento de desubicación, la falta de recursos para movernos con naturalidad en determinadas situaciones, el desencaje. Es una experiencia frustrante que nos puede llevar a la componenda o a la huida, pero que nos descubre los límites de nuestra capacidad relacional. Hay mundos de los que no formamos parte y de algunos nunca quisiéramos formar parte. Pero en la medida en que vemos a otras personas moverse en ellos como peces en el agua, es inevitable que nos preguntemos por las

razones de nuestra desubicación.

La representación, más que revelar nuestra identidad, la produce. Para saber, honestamente, quiénes somos, no podemos ignorar cómo actuamos, cuál es el abanico de nuestros registros cuando interactuamos espontáneamente ante los otros. Precisamente porque no sabemos bien cómo reaccionaríamos en ciertas situaciones extremas, no podemos decir que nos conozcamos fielmente.

III

Rousseau, una de las personalidades más desencajadas de su tiempo, se revela a menudo contra lo que llama despectivamente la condición teatral o hipócrita del hombre civilizado. Si tenemos en cuenta únicamente estos pasajes, parece que se niega a aceptar que la vida en común imponga el dominio de una serie amplia de registros interpretativos de nosotros mismos. En el *Discurso sobre las ciencias y las artes* califica la representación social de «engañosa» y «vil». Podríamos pensar, entonces, que encuentra en el aislamiento un acceso privilegiado a su ser genuino y puro. ¿Pero existe ese ser genuino o auténtico?

Siendo un niño de ocho años, Rousseau encontró un extraño gusto [*goût bizarre*] en el castigo físico que le infligió la señorita Lambercier, de treinta años; de tal manera que con frecuencia deseaba ser castigado de la misma manera por la misma mujer. Esta experiencia decidió sus inclinaciones eróticas futuras. Era incapaz de pensar en una mujer «sin pensar que pudiese ofrecer otro concurso del que yo ardientemente deseaba». Pero como no se atrevía a manifestar sus deseos, pasó la vida «anhelante y callado», junto a las personas que amaba, sin atreverse a declarar su «afición» [*mon goût*]. «Estar a los pies de una mujer imperiosa, obedecer sus mandatos y tener que pedirle mil perdones eran para mí placeres inefables.»[4]

No sé si hay un ejemplo más claro de desubicación existencial que el que nos proporciona el mismo Rousseau en el libro IX de *Las*

confesiones, en unos párrafos que son, quizá, los más desoladoramente bellos de la historia de la filosofía.

Juzgue el lector: «Me veía próximo a las puertas de la vejez, devorado por la necesidad de amar sin haberla podido satisfacer jamás, y a morir sin haber vivido. [...] La imposibilidad de alcanzar los objetos reales me lanzó al país de las quimeras; y no viendo nada real que satisfaciese mi delirio, lo distraje con un mundo ideal que mi imaginación creadora pobló en breve de seres conformes con las aspiraciones de mi corazón. [...] Olvidando por completo la raza humana, formé criaturas y sociedades perfectas, tan celestiales por sus virtudes como por su belleza, amigos seguros, tiernos, fieles, tales como jamás los hallaré aquí abajo».[5]

Rousseau necesita imaginar lo que no puede vivir. Lo que quisiera es vivir entre miradas de reconocimiento y, como carece de ellas, se crea un mundo en el que pueda reconocerse en sus fantasías. La estrechez de su realidad lo empuja a la ampliación de su imaginación.

IV

En las *Memorias del subsuelo* Dostoyevski nos habla de aquellos que prefieren ser humillados antes que ignorados por las personas cuyo aprecio buscan desesperadamente porque al menos mientras son humillados no son invisibles.

V

Aceptemos con normalidad lo obvio: todos somos actores de nosotros mismos y la verdad de nuestro ser, su autenticidad, está en nuestro registro interpretativo. Ser persona es ser enmascarado y, por lo tanto, representar. Unas veces representamos para otros; otras para nosotros mismos; otras, para Dios.

Stendhal pone en labios de su Julien Sorel (*Rojo y negro*) estas palabras: «Estoy hablando sólo conmigo mismo, a dos pasos de la

muerte y sigo siendo un hipócrita... ¡Oh, siglo xix!». Es hipócrita hasta cuando no hay nadie ante quien representar su hipocresía.[6]

VI

Las almas cuajan en formas distintas según la mirada que sienten sobre sí.

VII

La fenomenología de la mirada confirma que el alma es más compleja que el yo. ¿No es cierto que ante ciertas miradas parece estar más presente mi alma que mi yo?

VIII

En este juego de presencias verosímilmente enmascaradas la voz del «tú debes...» daimónico me llega con una forma precisa: «Tú debes ser honesto en cada representación. Debes ser sincero con cada máscara». Además de verosimilitud en la representación oportuna a cada caso, me exige un estilo, un saber estar... El «tú debes» viene a decirme que no me debo tomar a mí mismo a la ligera a la hora de representar ningún papel, porque una cierta coherencia en la sucesión de los episodios de mis máscaras es imprescindible para poder hablar honestamente de mí mismo. Esta honestidad me pide también que tenga en cuenta la posibilidad de que el otro me conozca a través de mi actuación mejor de lo que yo creo conocerme.

Como bien dice Eduardo Nicol, «la fenomenología del hombre es una dermatología. En la piel está el secreto de Proteo».[7] El hombre cambia de cara según aquél a quien tiene cara a cara y cada hombre tiene su propia forma de cambiar y su registro de cambios.

Con un lenguaje kantiano podríamos decir, de forma quizá

más ajustada, que la máscara es una categoría, en tanto que se nos presenta como condición de posibilidad de la presencia del yo ante el alma. Pero es una categoría fijada en un rostro.

IX

No pecaremos de frívolos por recordar esta anécdota que transmite José Alfonso en *Del Madrid del cuplé*: Amadeo Vives quería viajar a Barcelona, pero como no tenía dinero, fue a pedirle un préstamo a su hermano, que era capellán en el manicomio de Cienpozuelos. Al salir del manicomio, se topó con un empleado, que le dijo:

> ¿Adónde vas? No se puede salir de aquí.
> Pero, si yo no soy loco...
> Todos decís lo mismo. ¡Para adentro!
> ¡Que soy el hermano del cura! ¡Avísele!

Media hora tardó Vives en ver a su hermano, que le dijo que el empleado no era tal, sino un loco más del establecimiento.

23

Lo histórico y lo ahistórico en el hombre

I

Nos encontramos, obviamente, en el tiempo, pero lo importante es que el tiempo está en nosotros. Lo llevamos en cada una de nuestras máscaras, modeladas a lo largo de nuestra relación con los demás. El tiempo no es algo que nos pasa, sino algo que nos hace. A esta manera de ser de lo humano se le ha dado el nombre de historicidad. Pero si somos conscientes de que somos seres históricos, es que no todo en nosotros es histórico de la misma manera. Hay en lo humano tiempos largos, tiempos medios, cortos plazos y ucronías de diverso tipo. Podemos proyectarnos con nuestro pensamiento hacia un pasado anterior a nuestro nacimiento o hacia un futuro muy posterior a nuestra muerte. Incluso podemos tomar el tiempo como una unidad. El hombre es histórico, pero esta manera de ser suya es ahistórica.

Es histórico lo que el tiempo es capaz de hacer con nuestras vidas, mientras que lo ahistórico es lo que nos pasa con el tiempo por ser humanos. Todos convivimos con verdades que no envejecen con el paso del tiempo, como la del teorema de Pitágoras, y con la necesidad de paliativos contra el dolor producido por el paso del tiempo.

El poeta Francisco Brines tenía al hombre por «un tránsito pensante, sensible, que por ahí anda para perderse en la nada. Viene de una nada para terminar en otra nada. Somos el misterio que existe entre dos nadas».[1] Pero Brines se olvida de añadir que, si

toda vida humana es así, hay algo ahistórico en el hombre: el ser, inevitablemente, así. Y lo sabemos. En él hay una pulsión daimónica que, trascendiendo lo histórico, quiere captar lo ahistórico.

El poeta que, como Brines, consigue mostrarnos algo más duradero que la muerte, nos deja expuestos ante la perspectiva de nuestra propia caducidad. Porque hay algo en nosotros ahistórico, nos conmueve lo histórico y nos permite vivirlo de formas muy diferentes. «Caminar pensando en la muerte es abrir el corazón a relámpagos de fuego que no tienen igual», nos asegura Eric C. Wilson.[2] Pero aquí estamos, en el efímero ahora, construyendo nuestras moradas porque, si bien lo perecedero está ahí reclamando nuestra atención, también está ahí la alegría del olvido.

Sabemos que somos mortales, pero no sabemos pensar nuestra muerte. Podemos matarnos, pero no ser testigos de nuestro fin, aunque seamos sus protagonistas. La muerte, propiamente hablando, no nos acaece, ya que no habrá ningún sujeto que pueda decir «me he muerto». Sí somos testigos de la muerte de los demás, pero en vez de limitarnos a enterrarlos, creamos obras de arte para intentar mantener vivo su recuerdo. Pensemos en el réquiem de Mozart. El arte nos ayuda a remontar el tiempo y llenar el vacío que deja en nosotros lo efímero. Lloramos la muerte de los seres amados, pero no podemos evitar amar lo que la muerte ha tocado. Sobre esta cuestión el rabino Chaim Stern (1930-2001), considerado el fundador del judaísmo moderno, compuso este poema:

Es bien lamentable
amar lo que la muerte puede tocar.
Es lamentable
amar, esperar, soñar, ser,
estar,
y perder.
Es de locos, esto,
pero también sagrado

es sagrado
amar.
Porque has vivido tu vida en mí
tu risa una vez me elevó,
tu palabra fue un regalo para mí.
Recordarlo me proporciona una dolorosa alegría.
Es humano, amor,
es sagrado, amar
lo que la muerte ha tocado.[3]

Amar lo que la muerte ha tocado es amar su fragilidad y evanescencia como si la muerte no lo pudiera tocar. Es proyectar ilusiones de eternidad sobre el instante.

II

Amar lo que la muerte ha tocado es concederle, como dice Clarín, un «cierto sentido trascendental a la vida». La muerte no es sólo el fin de la vida. Es parte de ésta, porque al saber que todo cuanto veo tiene fecha de caducidad, concedo a las cosas un valor suplementario. La vida puede ser breve, pero por eso mismo puede ser también intensa. «Por la muerte —continúa diciendo Clarín— la vida es artística, es dramática, es toda una obra de *composición* [...]. Por la idea de muerte adquieren valor infinitas cosas que no son para alargar la vida. El desinterés, que suaviza el dolor de morir, de la idea de muerte se alimenta. Y ese desinterés, referido a su fundamento, es la idealidad, y esa idealidad, en relación a la belleza es el arte, y en relación al sentimiento de unidad fundamental es la religión, y en relación a la verdad es la ciencia pura, o por lo menos la investigación racional desinteresada.»[4]

III

Nuestra relación con la muerte nunca se da bajo la luz,[5] pero tampoco se nos da en la completa oscuridad. El rostro inerte de un

ser querido nos conmueve profundamente al hablarnos de la irremediable ausencia de una vida que contribuía a dar sentido a nuestra existencia. Entre esos párpados que cubren los ojos que ya no volverán a abrirse y nosotros hay un espacio nuevo, un nuevo límite recién descubierto, mezclado de desolación, añoranza, memoria, desesperanza y, sobre todo, de perplejidad ante una desgracia que siempre acaece demasiado pronto. Nos conmueven las despedidas, pero hay muchas formas de irse de la vida.

IV

El día 22 de julio del 36, unos milicianos anarquistas asaltaron el monasterio de El Pueyo, en Barbastro, y a punta de pistola llevaron a todos los monjes a una cárcel provisional, de donde los sacaron para ser fusilados. Aquellos monjes cantaban mientras eran conducidos a la muerte, para desesperación de los anarquistas, que, al no comprender ni su alegría ni aceptar el perdón que los mártires les ofrecían, por poco los matan a culatazos antes de llegar al lugar de su martirio. Había un novicio que se salvó a causa de su edad, Plácido María Gil Imirizaldu. Tenía quince años. Fue sometido a un grosero interrogatorio. El miliciano que le tomaba declaración, tras decirle que nunca más vería a los monjes, y que tenía «que olvidar todas las mentiras» que le habían enseñado, le dirigió su primera pregunta: «¿Sabes lo que son las putas?». Era su manera de introducirlo en el racionalismo.

V

Cuando algunos etólogos me aseguran que los animales anticipan su muerte y me añaden que entre su duelo y el nuestro hay sólo diferencias de grado, les suelo responder con esta historia: el vigilante de un antiguo campo de exterminio de los Jemeres Rojos en Camboya, al ver cubrirse el campo de flores particularmente hermosas, gracias al abono de las abundantes cenizas humanas, se

enfrentaba vivamente al dilema de si cortar las flores o dejarlas crecer. ¿Debía mantener descarnado el escenario de aquel horror o debía permitir que la Naturaleza lo condenara al olvido? ¿En qué grado situamos esta diferencia? Pero podría también responderles con el testimonio de Nadejda Mandelstam, que en *Contra toda esperanza* asegura que en el calabozo de los condenados a muerte en Lefórtovo, durante los años del terror estalinista, alguien escribió en la pared estos dos versos de Ósip Mandelstam, posiblemente el más grande poeta ruso del siglo XX: «¿Pero existo de verdad / y de verdad vendrá la muerte?».

VI

La llamada «tanatología comparada» parece más un género literario que una disciplina científica.

VII

La vida, al empujarnos a vivir, nos empuja al olvido, porque el olvido de la muerte es la vida misma. Mirar hacia la muerte es inevitable, pero mirar obsesivamente hacia la muerte es darle la espalda a la vida. Permítanme un argumento *ad hominem* en defensa del mundo de la vida que, al tener por protagonista a Heidegger, es también un argumento existencial.

La tarde del 3 de mayo de 1961, Heidegger, que poseía un olfato muy fino para el fútbol, estaba nervioso porque televisaban un importante partido. Era un aficionado con buen gusto que veía en Beckenbauer una especie de dios antiguo que hacía explícito con su juego el despertar de la autenticidad de la existencia. Pero este crítico de la técnica era igualmente un aficionado apasionado que, cuando televisaban un partido como el de aquella tarde, corría por los atajos de los campos de Todtnauberg para llegar temprano a casa del único vecino que tenía un televisor Telefunken. El Barça y el Hamburgo se jugaban su pase a la final

de la Copa de Europa en el estadio Heyssel de Bruselas. Heidegger seguía el desarrollo del juego con nerviosismo manifiesto. Se levantaba, se sentaba, gesticulaba... con una temblorosa taza de té en la mano. Tres minutos antes de terminar la primera parte, Segarra pasó el balón a Kocsis y éste la cedió a Czibor. Heidegger se paralizó. Czibor chutó con tanta fuerza que le rompió el pulgar a Schnoor, el portero alemán. El balón salió rebotado y Evaristo, que venía de atrás, marcó el único gol del partido.

Estoy seguro de que, a lo largo del partido, Heidegger no se vio ni un segundo a sí mismo como un ser para la muerte. En aquella circunstancia, el reloj que avanzaba inexorablemente hacia el final del partido era lo que hacía posible la intensidad de su vida. Afirmo, pues, que la naturalidad con que se nos presenta el mundo de la vida es, también, noblemente ahistórica. Tan ahistórica, al menos, como la misma muerte.

VIII

Dice una copla española:

> *Cada vez que considero*
> *que me tengo que morir,*
> *tiendo la capa en el suelo*
> *y no me harto de dormir.*

Contra esta actitud que, insisto, es bien humana, se subleva Unamuno en *Del sentimiento trágico de la vida* apoyándose en una frase, que citaba con frecuencia, de Etienne Pivert de Senancour: «L'homme est périssable. Il se peut; mais, périssons en resistant, et, si le neant nous est réservé, ne faisons pas que ce soit une justice». Unamuno la traduce así: «El hombre es perecedero. Puede ser, más perezcamos resistiendo, y si es la nada lo que nos está reservado, no hagamos que sea esto justicia». Pero nos anima a cambiar esta sentencia de su forma negativa en la positiva, para que diga: «Y si es la nada lo que nos está reservado, hagamos que sea una

injusticia esto».[6]

Puede ser que, como planteaba Heidegger en Davos, la tarea de la filosofía no sea liberarnos de la presión de la angustia, pero una filosofía ambiciosa, que pretenda conocer la realidad del hombre, no puede ignorar la complejidad del mundo de la vida, incluyendo la risa, el matrimonio y la cerveza.

IX

Somos seres que tienden espontáneamente a encontrar sentido narrativo a la sucesión de cuanto nos rodea. No tenemos suficiente con constatar que una cosa sucede después de otra. Buscamos su relación. No vemos cosas, vemos fragmentos y porciones. Vemos cosas que son partes de un relato. Todo cuanto es objeto de la experiencia es incorporado a ésta como un momento de un relato posible. Por el mero hecho de ver, ya integramos lo que vemos en la continuidad de nuestra biografía y, por eso mismo, todo cuanto vemos está marcado por la insinuación de lo que aún no es.

Ser es ser parte de un despliegue temporal. Recurriendo a Aristóteles podemos decir que el ser es en potencia (tiene potencial) mientras pueda ser lo que aún no es (mientras sea deficiente con respecto a lo que siempre está llegando a ser) y es en acto cuando su potencia cuaja en una forma que podemos señalar como estando (momentáneamente al menos) ahí. Si el ser lleva en su ser la posibilidad de ser lo que aún no es (dentro de los límites propios de la cosa), todo cuanto es está en estado deficiente (el acto es la coyuntura presente de la potencia) y en la captación de esta deficiencia por parte de un sujeto que por naturaleza es histórico está la posibilidad del relato. La historia es siempre relato de deficiencias permanentes y actos puntuales. No hay objetos para el hombre que sean simplemente objetos, porque toda idea del objeto está en relación conmigo, el sujeto, y yo he adquirido la conciencia de mí mismo en mi relación con personas y cosas, entre fragmentos que insinúan un todo.

Forzando la terminología aristotélica, podríamos decir que el

universo comienza con una potencia sin acto, una deficiencia pura (dado que el inicio del famoso *big bang* no tiene ni forma ni propiamente historia) y acabará como un acto sin potencia (dado que todo cuanto es tiene como destino una sopa cósmica inerte, fría, muda y ajena a toda variación a la que no tiene sentido aplicarle el concepto de deficiencia). Las estrellas nos empujan a narrar lo inenarrable.

Todas las cosas —incluyéndonos a nosotros mismos— están marcadas por la deficiencia de lo que aún no son, pero pueden llegar a ser. En la potencia hay siempre la huella de una carencia. En este sentido lo potencial es la manifestación de cierta irrealidad de lo real. O, dicho de otra manera, cuanto más presente tenemos lo potencial, menos consistente se muestra lo real.

Lo posible y lo real van en sentidos opuestos.

24

De Gómez Pereira al *daimon* de Frankenstein

I

Podríamos dibujar, a grandes rasgos, y con carácter heurístico, dos polos daimónicos en la cultura occidental: el del racionalismo, con Descartes, y el del romanticismo, con Rousseau. El primero tiende a someter la realidad a la definición, con la esperanza de que fuera de ella no quede nada. Lo que no pueda ser definido no existe. El segundo es una exacerbación del sentimiento de frontera. El romanticismo busca la tierra de nadie, el *limes,* a donde le llegan voces que no es capaz de descifrar, pero que escucha transido de emoción. El racionalista no presta oídos a lo que no comprende con claridad y distinción; el romántico resalta todo aquello que entiende sin comprender. El racionalista calla lo que no sabe decir; el romántico lo grita, lo baila, lo sangra, si hace falta. El racionalista hace oídos sordos a lo daimónico (filosofa contra el «genio» maligno); el romántico suelta las amarras racionales para que el *daimon* lo lleve lejos..., cuanto más lejos, mejor. El racionalista postula el encaje de la razón y de la realidad; el romántico cree que lo racional y lo real son dos cosas muy distintas y que la vida espiritual inconsciente tiene razones que la razón no entiende.

Así canta Espronceda su anticartesianismo en *El diablo mundo*:

¡Oh!, cómo cansa el orden; no hay locura
igual a la del lógico severo

y aquí renegar quiero
de la literatura
y de aquellos que buscan proporciones
en la humana figura
y miden a compás sus perfecciones.

El racionalista ve en la Naturaleza una mecánica; el romántico, una pasión.

Para entender mejor las diferencias entre uno y otro, comencemos hablando del perro.

II

Me atrevería a decir que el perro y el hombre nos hemos domesticado mutuamente. Tanto es así que en este animal hemos proyectado con frecuencia nuestra visión del mundo. Podríamos retroceder como mínimo hasta el perro de Ulises, pero para no hacer demasiado prolijo nuestro relato comencemos por el médico español Gómez Pereira y su libro *Antoniana Margarita* (1554). En sus páginas se desarrolla la tesis revolucionaria de que los animales sólo son autómatas de carne, sangre y huesos carentes de alma. No razonan antes de actuar, sino que actúan movidos por resortes inevitables. Se comportan tal como el imán con el hierro, siguiendo leyes necesarias.

Ningún bruto, continúa diciendo Gómez Pereira, puede sentir como los hombres. Y añade este singular argumento para sustentar su tesis: si sintiera, «tendríamos que admitir que los hombres actúan por doquier de una forma inhumana, violenta y cruel. Porque, ¿qué cosa hay más atroz que el ver a las acémilas, sometidas a pesadas cargas que transportan en largos viajes?» y, ¿qué tendríamos que decir del espectáculo de los toros, donde las reses parecen pedir «la libertad con mugidos suplicantes». Sólo si los animales no sienten, podemos dormir moralmente tranquilos.[1]

La teoría mecánica del animal será heredada por Descartes y el «si sintiera», por Bentham.

III

Descartes tuvo un perro, Monsieur Grat. Se lo regaló, en febrero de 1648, a una amiga parisina, Claude Picot. Sospecho que hay en este gesto una muestra de aprecio al animal, ya que le gustaba practicar la vivisección con perros para estudiarlos «matemáticamente». En una carta que escribe a Mersenne el 18 de noviembre de 1630 hallamos la primera descripción conocida del reflejo condicionado: si se azota varias veces a un perro mientras se interpreta una pieza musical con un violín, al poco tiempo bastará el sonido del violín para que el animal tiemble de miedo.

En el *Tratado del hombre* se esfuerza por demostrar que los seres vivos son maquinarias complejas, relojes delicados y precisos en los que cada elemento está relacionado con otros gracias a un sistema de engranajes biológicos que dan lugar a un mecanismo preciso de estímulos y respuestas. El cuerpo es una máquina y esto tanto se aplica al cuerpo del animal como al del hombre. Si el ser de este último no es sólo mecánico, es porque posee un alma.

Se cuenta que cuando Malebranche leyó el *Tratado del hombre* sufrió una taquicardia tan intensa que tuvo que acostarse para recuperar la calma. Asimiló su contenido con más dogmatismo que el propio Descartes, como lo prueba el hecho de que un día, mientras paseaba por la *rue* Saint Jacques de París con un grupo de amigos, entre los que se incluía el fabulista La Fontaine, una perra preñada se les acercó meneando el rabo. Malebranche se arrodilló y la acarició e, inmediatamente después, se levantó y recogiéndose la sotana le arreó una patada en el vientre. Mientras el animal se alejaba aullando con el rabo entre las piernas, sus acompañantes le manifestaron su más que comprensible extrañeza. Él les reprochó su ignorancia. La perra era solamente una máquina. Si se la toca en un lugar, se rasca; si le silbas, se acerca y si se la patea, huye. Y todo lo hace mecánicamente, como un reloj o una *machina animata*.[2]

IV

¿Y si los animales pueden sentir? Entonces, decía Gómez Pereira, «los humanos somos crueles con ellos». Lo que hará Jeremy Bentham (1748-1832) es afirmar el antecedente. Sí, pueden sentir y sufrir, *ergo*...

En *An Introduction to the Principles of Morals and Legislation* (1780) Bentham es rotundo: «El asunto no es ¿pueden razonar? Ni, tampoco, ¿pueden hablar? Sino ¿pueden sufrir?». Cambia así la perspectiva del hombre sobre el animal. Abandona el criterio de la racionalidad para centrarse en la sensibilidad y de esta manera cree haber encontrado el término medio que nos permitiría compararnos a todos, animales y hombres. Precisamente porque podemos sentir dolor, somos capaces de interrogarnos por el dolor de un animal y porque apreciamos el bienestar, podemos proporcionar bienestar a los animales. Hoy ya no se discuten estas ideas, sino la manera de aplicarlas.[3] Pero observemos que es éste un argumento sin ángeles en el que la empatía ha sustituido a la filología. En un extremo está el hombre y en otro el animal y, entre ambos, la capacidad de sentir y padecer. Eso es todo.

Con la sustitución del criterio racional de Aristóteles por el sensible de Bentham no se altera únicamente la imagen que el hombre tiene del animal. Con el olvido del ángel y de lo daimónico se modifica la imagen que el hombre tiene del *logos* y de los otros hombres. Bentham desmonta la imagen del animal-máquina para situar frente a un animal sensible a un hombre capaz de sentir en su propia carne el dolor de otra carne. Abandona la perspectiva del alma, la persona, el yo y el sujeto y elige la de la vida que siente. Si, para Descartes, lo que deshumaniza es la debilidad intelectual, para Bentham es la insensibilidad afectiva. En cierta manera, pues, con él, el mundo de la vida se resiste a ser reducido matemáticamente, pero tiene que pagar un doble precio por ello: el de inundarlo de emotivismo, que es otro reduccionismo. En Bentham, el *logos* es la expresión de la emoción.

V

Bentham considera que, si nos fijamos exclusivamente en la capacidad racional, habremos de concluir que un caballo o un perro adultos son animales más racionales que un niño de un día, de una semana o, incluso, de un mes. Perfectamente coherente con esta tesis, Peter Singer, reconocido profeta de los derechos de los animales, declaró a *The Guardian*, el 19 de febrero del 2020,[4] que «los bebés humanos ni nacen conscientes de sí mismos, ni son capaces de comprender que existen en el tiempo. No son personas, [por lo tanto] la vida de un recién nacido tiene menos valor que la vida de un cerdo, un perro o un chimpancé». Reconozco que estas palabras me escandalizan porque parecen insensibles a la emoción que inunda a unos padres a los pies de la cuna de su hijo recién nacido. ¿Si el criterio que importa es el emotivo, quién establece el valor de las emociones de cada ser vivo? ¿Las emociones aparecen porque sí en quien las siente como algo homogéneo, o surgen con una coloración especial en el ámbito de una mirada específica, como la de los padres a los pies de la cuna de su hijo?

La máscara que llevamos frente al animal poco tiene que ver con la que llevamos frente al ángel. Tampoco podemos pactar con aquél lo que podemos pactar con éste.

VI

Hoy los animalistas consideran a Descartes un escritor desalmado y a Bentham como el fundador de una nueva relación sentimental entre seres vivos que ha proporcionado la actitud imprescindible para que se vayan modificando las leyes sobre el bienestar de los animales de los diferentes países.[5] Obviamente, si Bentham parece haber encontrado en nuestros contemporáneos a los receptores sensibles de su mensaje, es porque hemos convertido la emoción en argumento o, dicho de otra forma, porque la sensibilidad romántica está colonizando la razón política.

El romanticismo hoy es la cultura democrática de la sensibilidad,[6] en cuyo comienzo podemos encontrar la influencia seminal del ambiguo Rousseau.

Sentimos, dice Rousseau, antes de ser capaces de razonar. Incluso antes de tener ideas tenemos sentimientos, por eso la sensibilidad es para él el fundamento de lo humano. El hombre sensible es el hombre natural, capaz de seguir los movimientos inmediatos de su corazón. El ejemplo que tiene presente es el de su experiencia de sí mismo. Se cree libre de máscaras sociales, convencionales, de la filosofía materialista de su tiempo y de todo cuanto frene la experiencia sensualista de la verdad.[7] Para él, la Naturaleza no habla con la voz de las matemáticas, sino con la del sentimiento.[8] Es un oteador entusiasta del límite, tan imbuido de lo daimónico que a veces parece haber perdido la referencia del sentido común propia del mundo de la vida.

La nueva Eloísa es uno de los libros que más estimularon la sensibilidad romántica, especialmente cuando, frente a la belleza de un grandioso entorno natural, se evoca una edad de oro en la que no existían ni jerarquías ni propiedades, olvidando que en el corazón de la naturaleza mora una diosa cazadora, Diana, que castiga con fiereza a quien osa verla desnuda.

El ejercicio espiritual preferido de Rousseau es el vagabundeo mental, tal como nos lo muestra, por ejemplo, en *Les Rêveries du promeneur solitaire*. Para renaturalizar su alma, la deja al pairo de su propia inercia. Le gusta tumbarse en una barca en un lago y sentir cómo el flujo y reflujo del agua, que a intervalos se agranda y debilita, ocupan el lugar de los movimientos internos de su alma. No piensa. Algunas veces se esboza en su mente un breve y leve hilo argumental, que inmediatamente se pierde en el movimiento continuo y uniforme que lo acuna. Su imaginación y la naturaleza se acompasan. Nada conserva una forma constante y establecida. De esta manera no tiene necesidad de recordar el pasado ni de anticipar el futuro. Su corazón es el latido del tiempo. Lo domina una intensa sensación de existencia, de tiempo sin concepto. Está «despojado de cualquier otra afección»,[9] que no deja ningún vacío en su alma. Se encuentra libre y en paz, «como si no tuviera ningún enemigo». El sueño de Rousseau es la indefinición del alma sin yo.

En estos arrebatos de placidez no necesita —o no cree

necesitar— nada exterior a sí mismo. Se siente autárquico, autosuficiente, «como Dios». Las palabras que utiliza para describir su dulce existencia son «satisfacción y paz». Ha apartado de sí «todas las impresiones sensuales y terrestres que vienen sin cesar a distraernos y a perturbar la tranquilidad de aquí abajo». Ninguna pasión perturba su alma. Ningún hombre lo molesta con sus impertinencias. Se describe a sí mismo tal como describe al salvaje en el *Discurso sobre el origen y los fundamentos de la desigualdad entre los hombres*: «Privado de todo tipo de luces, no siente más que las pasiones».

VII

Schopenhauer sostendrá que Rousseau lamenta el «paso en falso» que dio el hombre al abandonar el estado paradisíaco de comunión con la indeterminación de la Naturaleza. Al dar la espalda a la Naturaleza se vio en la necesidad de tener que gestionar límites conceptuales y políticos.

Un día Schopenhauer vio a un ser vivo a punto de dar ese paso. Se trataba de un orangután expuesto en la feria de Frankfurt al que no podía dejar de visitar, profundamente afectado por la posibilidad de que el animal dijese «yo». ¡Ésta es la clave! Veía en su mirada al Moisés que anuncia la tierra prometida, pero no sospecha lo que hallará en ella.

VIII

Rousseau ha idealizado la naturaleza porque no ha sabido ver la Naturaleza. Por eso, a la vez que empujaba al hombre romántico a lo natural, llevaba la sensibilidad romántica al mundo de la vida.

IX

El hombre, visto desde su condición sensible, es un animal más. En

esto coinciden el *Discurso sobre la desigualdad* de Rousseau (1755) y la *Introducción a los principios de moralidad y legislación* de Bentham (1780). Recordemos las palabras de este último: «Los animales han sido insensibles para los juristas antiguos, degradados al rango de las cosas».[10] Ser insensible: ése es el pecado. Pero aquí ser insensible equivale a ser racional. Sólo un hombre sensible puede ser capaz de ver lo que tiene en común con los animales. De ahí la pregunta, que conviene repetir: quizá llegue el día en que el resto de la creación animal adquiera los derechos que sólo una mano tiránica podría haberles quitado. La pregunta no es: *¿pueden razonar?* o *¿pueden hablar?*, sino *¿pueden sufrir?*

El hombre malo es el insensible, porque se ha degradado, se ha pervertido, mientras que el hombre bueno es el que sigue a su corazón.

El romanticismo bebe de estas ideas. No inventa ni la imaginación ni la simpatía, pero exacerba con orgullo a ambas.[11] Es cierto que en el romanticismo hay también críticos con la imaginación exaltada —Mandeville, por ejemplo—, pero si necesitan criticarla era porque eran conscientes de su predominio.

X

En el *Prefacio de las baladas líricas* (1798), considerado a veces como el manifiesto fundacional del Romanticismo, Wordsworth proclama abiertamente que no hay buena poesía sin «el desbordamiento espontáneo de poderosos sentimientos». El hombre sentimental adquiere en Wordsworth y, a través de él, en el Romanticismo, el papel que hasta entonces se le venía reservando al hombre de acción. No es que reniegue de este último, sino que considera que lo que da valor a la acción es la carga sentimental que incorpora. El poeta romántico, aun cuando sea un aventurero, es, antes que otra cosa, un hombre impregnado de intensos sentimientos.

«En vano he luchado. No seguiré luchando. Mis sentimientos no serán reprimidos. Debes permitirme decirte cuánto te admiro y

amo.» Así se expresa uno de los personajes de *Orgullo y prejuicio* de Jane Austen.

Esta sensibilidad quiere ser, ante todo, una experiencia del límite. Los definidores, los geómetras y los científicos, en general, representan para el romántico el pensamiento estéril, porque oculta las experiencias emocionantes de la vida. Edgar Allan Poe veía la ciencia como un buitre con alas de realidades aburridas depredando los corazones de los poetas. Pero huyendo de la ciencia no se encuentran con la Naturaleza, sino con la recreación romántica del paisaje. El romántico ama las ruinas y los cementerios, lugares que se burlan de la racionalidad geométrica del hombre y, por analogía, ama también el abandono de uno mismo a los avatares azarosos de la propia experiencia. Es lo que vemos en John Keats, Percy Bysshe Shelley, Lord Byron, Larra y tantos otros. Pero no es capaz de ver en la Naturaleza una madrastra.

Frente al modelo de hombre racional, del que hacía gala el siglo XVIII, el romántico es el hombre sentimentalmente impulsivo, ese hombre hiperestésico que tanto ensalza Mary Wollstonecraft en su *Vindicación de los derechos de la mujer* (1792). Hombres de «sentido y sentimiento», «hombres sensibles», «hombres de viva sensibilidad», los llama también, que hacen gala de un amplio abanico de nuevos afectos sociales, como la simpatía, la compasión, la benevolencia, la humanidad. Emocionan y se emocionan y que tienen la intensidad de su emoción como guía infalible.

XI

¿Hay hombre más sensible en la literatura del siglo XIX que el monstruo del doctor Frankenstein tal como es dibujado por Mary Shelley en *Frankenstein o el moderno Prometeo*?

Recordemos que Frankenstein es el nombre del científico, del dueño del laboratorio biotecnológico. El monstruo no tiene nombre, pero Mary Shelley se refiere a él a lo largo de la novela, y

esto es lo que nos parece digno de ser resaltado, con un término que nos resulta ya familiar, el de *daimon*. Es su creador el que se llama Frankenstein. Quiere ser otro Prometeo y tiene algo de trasunto de Rousseau. Para comenzar, nació en Ginebra y se educó de una manera que en algunos pasajes nos recuerda al *Emilio*. Es un filántropo apasionado, pero su obra cumbre, el hombre nuevo, le sale tan defectuosa que le resulta aborrecible. Le da asco y la repudia.

Es el rechazo del creador lo que convierte en monstruo al *daimon* inocente. «Todo el mundo odia a los desgraciados», se lamenta. «¡Así que cuánto me odiarán a mí, que soy el más desdichado de todos los seres vivos! [...] Amo la vida, aunque sólo sea para mí una sucesión de angustias.» A su creador le dice: «Soy vuestra criatura y siempre seré fiel y sumiso ante vos, mi señor natural y mi rey, si vos cumplís también con vuestra parte porque eso me lo debéis [...]. Recordad que soy vuestra creación... yo debería ser vuestro Adán... pero, bien al contrario, soy un ángel caído, a quien privasteis de la felicidad sin tener ninguna culpa; por todas partes veo bendiciones de las que estoy irremediablemente excluido. Yo era afectuoso y bueno: la desdicha me convirtió en un malvado. ¡Hacedme feliz y volveré a ser bueno [virtous]!».[12]

Un ángel caído es el *daimon* que ha perdido su energía ascensional y es todo gravedad, porque no tiene ningún Dios que se ponga a su altura para animarlo a aspirar a lo alto. Es el *daimon* que no escucha el «tú debes» que le manda ser fronterizo. No quiere volar, sino habitar la tierra.

Qué lejos están estas palabras —«¡Hacedme feliz y seré virtuoso!»— de aquello que aseguraban Spinoza o Kant. Del primero es la advertencia de que la felicidad no es el premio de la virtud, sino la virtud misma.[13] Y el segundo nos advierte en la *Crítica de la razón práctica* que la moral puede hacernos dignos de ser felices, pero no puede garantizarnos la felicidad.

El *daimon* del doctor Frankenstein no quiere ser digno de la felicidad. Quiere la felicidad como condición previa a cualquier posibilidad de virtud. Hemos de reconocer que en esto no puede

ser más moderno.

La respuesta que recibe del creador es el desprecio: «¡Apártate! No quiero escucharte. No puede haber comunidad entre tú y yo: somos enemigos».

El *daimon*, sin embargo, se resiste a darse por vencido e insiste: «¿Cómo puedo conseguir que os apiadéis de mí? [...] Estoy solo, miserablemente solo».

«¡Aparta de mí tu detestable forma!» Ésta es la respuesta definitiva que recibe. Su rotundidad impide cualquier posibilidad de reconciliación entre ambos.

El lamento más profundo de la criatura es el que nace de la herida que lleva en el alma: ha sido hecho para vivir y morirá sin haber vivido, que es lo que dirá Rousseau de sí mismo en sus *Confesiones*. El mal del monstruo es la falta de empatía que provoca. Por eso está enfermo de rechazo y soledad. Cuando se pregunta «¿Quién soy yo?» sólo encuentra una respuesta: «Un monstruo, un error sobre la Tierra, un ser del que todos los hombres huían y al que todos los hombres rechazaban». Y todo lo que pide es alguien capaz de sentir empatía por él.

Es un *daimon* caído.

El monstruo es un ser que padece y, tal como nos es presentado, gracias a sus padecimientos, una figura patibularia consigue ganarse la empatía de los lectores que creen reconocer en él a un hermano: alguien que es malo a su pesar. Es cierto que comete actos criminales, pero la causa última de su lamentable conducta no está en él, que es un incomprendido. Su brutalidad está justificada por su padecimiento ante el lector sentimental, desarmado ante la falta de empatía. Pero debemos tener cuidado con los que se creen capaces de empatizar con el mundo entero, porque si se encuentran con alguien con el que no logran empatizar, concluyen inmediatamente que ello es debido a que se trata de una mala persona.

XII

Frankenstein o el moderno Prometeo se publicó un poco antes que *Nuestra Señora de París*, de Víctor Hugo. Las dos obras tienen mucho en común. Para muestra, un botón de la segunda: «Realmente [Quasimodo] era malvado por ser salvaje, y era salvaje por ser feo... Su fuerza corporal, desarrollada en una medida tan extraordinaria, era una causa adicional de maldad, de malignidad [...]. A Quasimodo hay que hacerle la justicia de reconocer que quizá la maldad no fuera innata en él. Ya desde sus primeros contactos con los hombres primero se sintió y luego se vio escarnecido, insultado y rechazado. Las palabras humanas que habían llegado a sus oídos siempre fueron de burla o de odio... Había recogido el arma con la que lo habían herido».

XIII

El mensaje último del Romanticismo es que a todos los hombres nos iguala la capacidad de sentir, padecer, emocionarnos; pero el que sufre por haberse enfrentado a una causa que lo supera es un héroe. Hay grados en el sufrimiento como antes había grados en la razón. Ahora el que más sufre, más razón tiene.

Éste es el legado que pervive en el exhibicionismo del alma sufriente del patocentrismo moderno.

¿No es posible escuchar el lamento de Frankenstein en gran parte de las protestas sociales modernas contra la llamada «violencia simbólica», que viene a decir que las palabras matan tanto como puede matar su ausencia?[14] Violencia simbólica puede ser también la insensibilidad ante la queja del monstruo, del animal o de la naturaleza.

¿Y si el monstruo o el animal no se queja? Pues entonces la violencia simbólica es no saber escuchar su silencio. La ausencia de resistencia visible no implica ausencia de dolor. Puede muy bien indicar la desesperanza del que ha agotado sus posibilidades de protesta contra la explotación capitalista moderna que convierte las vidas y los cuerpos en mercancías mediante la violencia institucionalizada.[15]

XIV

La vaca Emily, que se escapó de un matadero, es una vaca rebelde. El elefante Tyke es un mártir por ser asesinado por 86 disparos cuando huía del circo internacional que lo explotaba y corría despavorido por las calles de Honolulú. La cría de cachalote Mocha Dick es una heroína por embestir a un barco ballenero para vengar la muerte de sus parientes y salvar a las ballenas supervivientes.[16] Tatiana, la tigresa siberiana del zoológico de San Francisco, que el 25 de diciembre de 2007 se revolvió contra tres adolescentes que la estaban molestando, es una rebelde. Prueba de ello es que se escapó de su prisión, atrapó a uno de los adolescentes y lo mató. Inmediatamente los vigilantes del zoo se movilizaron para atraparla, pero Tatiana se movió con sigilo por el recinto hasta que dio con los otros dos adolescentes y se lanzó a por ellos. En ese momento fue abatida por los guardianes. Con este comportamiento Tatiana habría sacado a la luz la farsa de la naturalidad de su opresión. Recientemente —el 13 de junio del 2021— *The Washington Post* dedicaba varias páginas al «legado racista con el que cargan muchas aves». Hay, pues —nos dice—, que responder solidariamente a las luchas de la resistencia animal felicitándonos porque alteran el paradigma dominante del excepcionalismo humano.

XV

La frontera está viviendo un giro emocional que, al mismo tiempo que la protege de la racionalidad geometrizadora, parece rendirla al emotivismo. El riesgo es que, ensalzando la empatía, nos olvidemos de que sólo la razón es común, mientras que cada uno colorea sus emociones con su historia. La razón quiere ser ahistórica; la emoción es profundamente histórica, por eso individualiza y cuando se hace común, se convierte en ese entusiasmo que Kundera caracterizó como el opio del pueblo.

25

¿Cómo ser un murciélago?

I

Con Bentham es la carne —la sensibilidad de la carne— la que se rebela contra el racionalismo cartesiano y, en el fondo, contra el *logos* (en su sentido más propio, dialéctico-conceptual), modificando la estructura del entrambos. El ángel y la pulsión daimónica ascensional del espíritu desaparecen, desapareciendo también la frontera superior del entrambos. No hay nada por encima del hombre y tampoco, en lo esencial, está él por encima de nada. La carne es carne en el hombre y en el perro y ante la identidad del sentimiento del padecer, no hay fronteras. No hay entrambos, sino un mundo único de carne sensible.

II

Un ferviente defensor de las tesis de Bentham y uno de sus grandes impulsores en nuestros días ha sido Jacques Derrida. En *El animal que luego estoy si(gui)endo*,[1] se muestra convencido de que la pregunta «¿pueden sufrir?», ha cambiado todo el clima moral de nuestra época y que, si nos la tomamos en serio, aún lo cambiará más, dado que en ella se descubre el temblor del concepto de poder —«pueden»— cuando se lo sitúa frente al sufrimiento —«sufrir»—. En este desequilibrio, añade, la impotencia del sufriente se vuelve políticamente respetable. El que sufre ante el poder ofrece su impotencia a su verdugo, que puede recogerla o no en su

sensibilidad. Ahora bien, para que pueda recogerla, el patetismo ha de ser presentado como un sentimiento noble, pues en caso contrario, el sufrimiento sería incapaz de conmover las conciencias. El sufrimiento, pues, se vuelve poderoso cuando da lugar al patetismo y abre así la posibilidad de «pensar la finitud que compartimos con los animales, la mortalidad que pertenece a la finitud misma de la vida, a la experiencia de la compasión, a la posibilidad de compartir la posibilidad de esta impotencia, la posibilidad de esta imposibilidad, la angustia de esta vulnerabilidad y la vulnerabilidad de esta angustia».

Derrida culmina su reflexión sobre la pregunta de Bentham animándonos no a «pensar», sino a sentir la situación que se abre tras ella.[2] La filología se vuelve sospechosa.

III

En los momentos más álgidos de la crisis sanitaria provocada por la pandemia de la COVID-19, el dolor ajeno tenía una presencia insoslayable precisamente porque se hizo evidente que no a todos nos iguala la capacidad de sufrimiento. Basta recordar la postergación de nuestros ancianos. ¿Es que acaso no sufrían? ¿Qué pasaría por sus cabezas cuando veían que el personal asistencial escaseaba, sus compañeros se agravaban, comenzaba a haber cadáveres en las habitaciones que se tardaba días en recoger, que no sabían nada de sus familiares, que les tiraban piedras si los trasladaban a residencias geriátricas más seguras?

IV

El 24 de mayo de 2020 en el pueblo en el que vivo se desató una enorme polémica. Durante los días de mayor presión sanitaria, mientras Bruno Latour meditaba en Francia sobre el confinamiento existencial del hombre moderno en el planeta Tierra,[3] los jabalíes se habían ido adentrando entre los campos de cultivo,

alimentándose de los productos hortícolas. En las televisiones se mostraban imágenes, grabadas por las cámaras de las ciudades desiertas, en las que los más diversos animales parecían turistas perplejos en ciudades aparentemente deshabitadas. Vimos ciervos caminando mansamente por las calles de París, pavos reales pavoneándose por las de Madrid, coyotes por San Francisco, hasta un animal que se creía extinguido, una civeta malabar, permitió que se grabara su humilde insolencia. En mi pueblo, los jabalíes se adentraron también por las calles tras destrozar las huertas. Un policía municipal mató a uno de un tiro. Y esto le pareció intolerable a un grupo de ciudadanos que inmediatamente se hizo notar. Sin embargo, no se alzó ni una voz reivindicando la dignidad de los viejos. Nadie se preguntó: «¿Pueden sufrir?». ¿Es ésta una mera anécdota o tiene algo de categoría o, al menos, de advertencia?

V

El animalismo y el antiespecismo actual entienden que con Bentham se inicia el hundimiento del antropocentrismo. Pero ¿no ocurre, más bien, que, al acoger a los animales no humanos en el círculo de la dignidad, lo que hace el hombre es modificar soberanamente los límites de su soberanía? ¿No se está comportando como el Señor de los Límites?

Dos ejemplos de la soberanía limitante del hombre.

En la *École Normale Supérieure* [Escuela Normal Superior] de la parisina *rue* d'Ulm, el filósofo Dominique Lestel imparte una asignatura sobre «Problemas de etología filosófica» y en ella, según leemos en la página web del centro, se «busca pensar en la convivencia del ser humano con agentes vivos distintos de los humanos (animales, plantas, hongos, IA y robots, títeres, fetiches y agentes vivos incorporados de manera diferente, como avatares digitales, fantasmas o personajes de ficción)» y, en la segunda parte del curso se explora «qué significa para un ser humano identificarse con alguien que no sea humano».[4]

La «ciberfeminista» Donna Haraway no tiene reparos en contarnos la relación que mantiene con su perra, es decir, lo que ocurre cuando se sitúa frente a ella e intercambian sus miradas: «Tuvimos conversaciones ilícitas; nos intercambiamos informes orales [...]. Nos construimos mutuamente en la carne». Según Haraway la relación amorosa (lo que aquí hemos llamado «mirada erótica») permite trascender tanto la naturaleza como la cultura, y posibilita el entremezclado de sustancias e identidades.[5] Sospecho que aquí nos encontramos con una defensa del animal domesticado que se me antoja muy muy humana. Demasiado humana, incluso.

VI

Cuando el hombre se dice a sí mismo que hay algo en su entorno que debe ser protegido, se está planteando cómo adecuar su ubicación real en el mundo a las nuevas condiciones de comodidad moral que se ha impuesto. Esto en modo alguno implica que haya abandonado el centro. De hecho, lo ha reforzado. Cada vez que se modifica lo que podríamos llamar la geometría moral del mundo humano, el «animal racional» debe ofrecerse razones que naturalicen la nueva geometría. ¿No es bien humano cambiar de lealtades? ¿Hay algo más humano que buscar aquel valor frente al cual es digno hincar la rodilla? Lo quiera o no, el hombre es un animal metafísico.[6]

Esto es lo que nos dice Corine Pelluson, siguiendo a Derrida, sobre la alteración de los límites de la sensibilidad humana: «La sensibilidad, definida inicialmente como la capacidad de sufrir, de sentir de manera singular el dolor, la pena, el miedo y el hastío, así como el placer y la alegría, y llamada *sentiencia* a partir de J. Bentham, subraya también la vulnerabilidad del ser vivo, la pasividad y la impotencia frente a un poder cuyas manifestaciones son el hambre, la fatiga y la mortalidad. Por último, remite a la *agentividad* de los animales. Como éstos tienen la capacidad de expresar sus necesidades básicas y las preferencias que han conformado su historia individual, no son meros objetos de nuestra

protección, sino sujetos morales, y deberían tenerse en cuenta lo que ellos tienen que comunicar».

Pelluchon añade que «un ser sintiente es individual: tiene una biografía [...]. Vive su vida en primera persona, tanto si es humano como si es animal». Pero tener una biografía no significa tener una autobiografía y, por lo tanto, no implica una vida «en primera persona».

La agentividad, complemento de la sentiencia, sería la capacidad «de expresar intereses y preferencias individuales». Esto significaría que los animales que poseen agentividad «son agentes morales, aunque no sean personas a las que se pueda imputar la responsabilidad de sus actos».[7]

VII

No fue Derrida el primero en recuperar filosóficamente la pregunta de Bentham. El libro al que le corresponde este protagonismo es *Animals, Men and Morals: An Enquiry into the Maltreatment of Non-Humans* (1971), editado por los filósofos británicos Stanley Godlovitch, Roslind Godlovitch y John Harris, que abre de par en par las puertas al que será considerado como la biblia del animalismo: *Animal Liberation* (1975) de Peter Singer. En su reseña de este libro, Jorge Riechmann escribe: «Es el clásico por excelencia de los movimientos de defensa de los animales en el siglo XX».[8]

De 1997 son las conferencias recogidas por Derrida en el libro *L'Animal que donc je suis*.

Dos años después, en 1999, Tom Regan publica *The Case for Animal Rights*, que comienza con el reconocimiento de que en los últimos veinticinco años se había escrito más sobre «la cuestión animal» que en los dos mil años anteriores. La producción no ha dejado de incrementarse y hoy parece más viva que nunca. La mayoría de estos libros comparten tres rasgos: la obvia defensa de los animales, el patetismo y la crítica de cualquier límite que pretenda separar a los animales humanos de los no humanos.

«Este libro —dice Singer— trata de la tiranía de los humanos sobre los no humanos, tiranía que ha causado, y sigue causando, un dolor y un sufrimiento sólo comparables a los que provocaron siglos de dominio de los hombres blancos sobre los negros. La lucha contra ella es tan importante como cualquiera de las batallas morales y sociales que se han librado en años recientes.» Corine Peluchon declara en su *Manifiesto animalista* que «los horrores cometidos por nuestra especie al explotar a otros seres sensibles» muestran «el rostro macilento de una humanidad que está perdiendo su alma». Nuestra humanidad dependería, entonces, de nuestra capacidad para compartir el dolor de los animales. Otros, como hemos visto, hablan de la «eterna Treblinka».

Para Singer, la historia moral de los siglos XIX y XX puede seguirse por la metamorfosis de los movimientos de liberación, que habrían ido abriendo el círculo de la conducta moral. El primero habría sido el movimiento antiesclavista, seguido por los movimientos de liberación de las mujeres, de los gays y, finalmente, de los animales. La expresión «animal liberation» apareció en la prensa por primera vez el 5 de abril de 1973, en la *New York Review of Books*. Y se creó, efectivamente, en analogía con la «Black Liberation», la «Gay Liberation» o la «Women's Liberation».

Pero observemos que en el caso de los animales no estamos considerando solamente la extensión del campo de acción moral. Si en los primeros movimientos lo que estaba en juego era el significado de la igualdad en los colectivos humanos complejos, ahora se pretende la transformación radical del concepto de sujeto moral. Si en los debates sobre la igualdad se defendía la dignidad intrínseca de la persona, ahora se nos dice que el animal no necesita ser una persona humana para ser sujeto de derechos y que cualquier intento de mantener el círculo moral restringido a las personas sería un reduccionismo moral.[9] Nos hemos preguntado anteriormente dónde reside la dignidad del hombre, si en el hecho de ser hombre o en su conducta. El debate, vivo entre los hombres, se reduce a una afirmación de buena fe en el debate sobre los animales.

Tom Regan ha reivindicado la aplicación de la ética kantiana a todo ser vivo dotado de conciencia, ya que, a su parecer, es portador de una dignidad intrínseca y, en consecuencia, debe ser tratado como un fin, no como un medio. Pero Regan, como bien ha observado Zamora Bonilla, al conceder la conciencia (en sentido fenomenológico: darse cuenta de que algo nos está pasando) a los animales, parece ignorar que la conciencia que Kant resaltaba en los humanos no era la conciencia sentiente, que permite experimentar placer y dolor, sino la conciencia moral (el *logos* moral), que permite discriminar entre lo bueno y lo malo. El imperativo moral kantiano exige que cumplamos con nuestro deber precisamente porque, primero, lo conocemos, y, segundo, tenemos voluntad. Al equiparar la conciencia fenomenológica a la moral, Regan está haciendo un elogio desmesurado de los animales y rebajando considerablemente la estatura moral del hombre.

VIII

Si lo relevante es la capacidad de padecer, animales y hombres estamos igualados por lo más bajo de nosotros mismos. Y el que sale perjudicado con esta igualación es el hombre, porque el arte de aparecer como víctima lo domina el hombre, pero es ajeno al animal. De ahí la vergüenza de ver cómo, en medio de la desastrosa evacuación de Afganistán, se sacaron con toda diligencia del país alrededor de 200 perros y gatos de un refugio y se enviaron sanos y salvos a Inglaterra. Al mismo tiempo algunas personas que habían estado colaborando con los occidentales intentaban desesperadamente huir del país sin recibir ninguna ayuda, a pesar de que peligraban sus vidas. Algunos se sujetaban a cualquier agarradero de los aviones que despegaban apresuradamente del aeropuerto de Kabul, cayendo al vacío poco después del despegue. Hay que ser muy ciego para no ver aquí ni tan siquiera un conflicto moral. Yo veo, lo diré claramente, un alarmante antihumanismo, muy propio del ser humano,[10] porque nada inhumano nos es ajeno. Si un día las hormigas se sublevasen

contra los hombres, es altamente probable que hubiera hombres combatiendo en sus filas justificando su conducta con razones morales.

IX

Diderot le cuenta a Damilaville, a principios de noviembre de 1760, una anécdota que después recogerá en *Jacques le Fataliste*: «He visto a un amante soportando la lluvia, el viento, el tiempo terrible» que superaba cualquier esfuerzo «para venir a gemir, suspirar, acostarse y pasar las noches bajo la ventana de su ser querido. Creerás, quizá, que este galán es un español. En absoluto. Es un perro».

Nadie ha expresado con más emoción el cariño que podemos llegar a sentir por un perro que Unamuno, que insistía en que no quería ir al cielo si allí no se encontraba con el alma de su mascota. En su *Elegía a la muerte de un perro* encontramos estos versos:

Allá, en el otro mundo,
tu alma, pobre perro,
¿no habrá de recostar en mi regazo
espiritual su espiritual cabeza?
La lengua de tu alma, pobre amigo,
¿no lamerá la mano de mi alma?[11]

Pero de nuestro cariño a los perros no podemos deducir, sin más, que posean una experiencia consciente de sus estados emotivos. De Waal es rotundo: nadie que afirme saber lo que sienten los animales puede tener la ciencia de su lado, porque siempre será una conjetura. Sin duda, muchos de los que han convivido con un perro afirmarán que su mascota manifestaba sentimientos afines a los suyos. Pero tras esta seguridad es más probable que haya una proyección que el perro nunca será capaz de confirmarnos.

Nos quedamos prendados de las imágenes que sugieren que algunos animales, como los elefantes, poseen algún sentido de la mortalidad, pero también aquí estamos proyectando sobre ellos lo que nosotros intuimos que se nos avecina fatalmente. «¿Quién dice que un gato que se esconde en el sótano durante sus últimos días sabe que su fin está cerca? Debilitado o dolorido, puede que simplemente quiera estar solo.» No hay duda de que los hechos están ahí, interpelándonos: una chimpancé puede llevar con ella el cadáver de su hijo durante días, e incluso durante semanas, y una madre delfín puede dedicar ingentes esfuerzos a mantener el cadáver de su cría a flote.[12] No se trata de negar lo evidente,[13] sino de no precipitarnos ni a la hora de generalizar estas conductas ni a la hora de establecer analogías con los comportamientos humanos.

X

Del hecho de que determinados animales parezcan comportarse de acuerdo con esquemas conductuales que nosotros definimos como emocionales, no podemos deducir que sean conscientes de sus emociones. Tras escribir esto me imagino a Derrida lanzándome una objeción muy propia de él: ¿acaso todos los hombres lo son? Nos enfrentaremos a esta pregunta más adelante. Ahora recojamos una cuestión previa: ¿es posible sentir como un animal lo que siente un animal? ¿Podemos sentir como un perro lo que siente un perro? Ésta es la pregunta que nos dirige el filósofo Donald Davidson.

Supongamos que llegamos a casa y nuestro perro nos espera en la puerta meneando la cola y ladrando. Sin duda, interpretaremos su comportamiento como una muestra de alegría. ¿Pero estamos seguros de que realmente se alegra?

Imaginemos ahora que nuestra hija de trece años está con nuestro perro en la puerta de casa y se compota de tal manera que creemos ver diáfana la alegría que le produce nuestra llegada, lo cual nos produce una gran felicidad. Pero, si queremos prever lo que ocurrirá mañana, es mejor que confiemos más en la

previsibilidad del perro que en la de nuestra hija.

La repetición diaria de la alegría del perro le permite sospechar a Davidson que éste no se alegra del mismo modo que nuestra hija —una voluble adolescente—, y ahí precisamente es donde se abre la duda sobre nuestra posibilidad de comprender al perro desde la perspectiva del perro. No es fácil comprender humanamente a seres demasiado previsibles.

Se ha dicho y se ha repetido insistentemente que el hombre es un lobo para el hombre. Si lo fuera, sería mucho más previsible de lo que es. Si fuese un lobo sabríamos prever su conducta. Lo singular del humano es que es capaz de domesticar al lobo hasta convertirlo en caniche, pero no puede garantizar la domesticación de un cachorro humano.

XI

«¿Cómo es ser un murciélago?» Ésta es la pregunta a la que intenta responder el filósofo Thomas Nagel en un famoso artículo de 1974.[14]

Si aceptamos que humanos y murciélagos somos seres conscientes, ¿podemos introducirnos en la conciencia de un murciélago?

Todo lo que se encuentra en nuestra imaginación, dice Nagel, procede de la experiencia del mundo que nos proporcionan nuestros sentidos. Por lo tanto, podemos imaginarnos a nosotros mismos —yendo más allá de Batman— como seres que tienen brazos dotados de membranas gracias a los cuales podemos volar del crepúsculo al alba atrapando insectos con la boca, pasar el día en un granero suspendidos cabeza abajo y percibir el mundo mediante un sistema de signos sonoros de alta frecuencia. En la medida en que puedo imaginar todo esto sin dificultad, puedo atreverme a preguntarme cómo sería para mí comportarme como se comporta un murciélago. Pero Nagel no quiere saber qué es para un humano comportarse como un murciélago, sino qué es para un murciélago ser un murciélago. Aquí nos vemos inevitablemente

limitados por los recursos de nuestra experiencia humana del mundo. «Incluso —añade Nagel— si pudiera gradualmente transformarme en un murciélago, nada en mi constitución actual me permite imaginar cómo serían las experiencias de una etapa futura de mi metamorfosis.»

26

La soberanía de Zoópolis

I

Era inevitable que mi lectura de *Zoópolis, una revolución animalista*, de Sue Donaldson y Will Kymlicka, estuviera impregnada de las circunstancias dramáticas que la rodearon. Abrí el libro en marzo del 2020, cuando la COVID-19 comenzó a cebarse en las residencias de ancianos y, sin darnos cuenta, nos desprendimos, como de un lastre, de la moral kantiana que exige no tratar nunca a un hombre como un medio, sino como un fin. No sé si ha habido otra sociedad que haya abandonado con tanta despreocupación a sus ancianos a las puertas de la muerte. Nos justificábamos alegando que, desbordados por las urgencias, éramos incapaces de cubrir todas las necesidades sanitarias y la gravedad del momento nos empujaba a actuar como podíamos, no como quisiéramos. ¿Cómo tratar a todo hombre como un fin cuando no tienes camas para todos en un hospital? Los hechos nos impusieron la necesidad de atender a algunos hombres como si estuvieran en la linde de lo humano. El diario *El País* informaba el 19 de abril del 2020 que el virus «ha diezmado la población de las 475 residencias de ancianos de la Comunidad de Madrid». En España en esta fecha había oficialmente registrados 13.603 fallecidos por coronavirus entre las personas que vivían en residencias. Durante las primeras semanas de la crisis estos centros no recibieron ni la información ni los materiales necesarios para hacer frente a lo que se les venía encima y tuvieron que arreglárselas como pudieron, es decir, con recursos

menguantes, porque una parte importante de su personal cayó enfermo. Durante semanas las ambulancias no atendieron a sus llamadas. Los humanos más frágiles estaban siendo tratados como menos humanos que el resto.

¿Qué había pasado? Pues que habíamos recurrido al utilitarismo. Quizá no había alternativa, pero el hecho es que lo hicimos sin debate, como si no quisiéramos enfrentarnos al hecho de que la lógica moral del utilitarismo es una lógica sacrificial. Nos dice a quién hay que perjudicar en situaciones de urgencia sin crearnos problemas de conciencia, mientras que el deber moral kantiano prohíbe victimizar a nadie, ni tan siquiera en provecho del bien común, porque equivaldría a utilizarla como medio.

El alud de urgencias nos mostraba que las condiciones en las que es posible ser kantiano no las establece la moral kantiana. Rawls, que ya había observado esto, dedujo que estamos atrapados en una doble moral, según sean las «circunstancias de la justicia» y éstas dependen de la cantidad de recursos a nuestra disposición. Cuando hay de sobra para todos, el reparto no presenta problemas y, por lo tanto, nadie se siente injustamente tratado. Si nos encontramos en una situación de «escasez moderada», competimos entre nosotros por bienes moderadamente escasos y es posible ser kantiano. Pero si lo que está en pugna es un bien escaso que afecta a mi propia existencia, entonces veo las demandas de los otros como un riesgo existencial. Y las cosas se complican.

Si el hombre puede preguntarse cómo respetar la ley es porque es consciente de que puede no respetarla. El respeto de la ley es un fenómeno extraordinario, exclusivamente humano. No la respetan los animales, que viven en la inconsciencia de la ley; ni los criminales, que viven de saltarse la ley; ni el soberano, que crea la ley.

En estas circunstancias comencé a leer a Donaldson y Kymlicka.[1]

Su tesis es que «una vez reconocido que los animales son seres vivos cuyo sufrimiento tiene significado moral», no debemos dudar avanzar un poco más y pasar de la ética aplicada a la teoría política. Esto significa, ni más ni menos, que debemos considerar la

posibilidad de conceder la ciudadanía a los animales. Ahora bien, como no todos los animales viven de la misma manera, hay que sopesar cómo llevar este propósito a la práctica. Los autores diferencian tres tipos de vida animal: «Ciertos animales han de considerarse integrantes de comunidades soberanas independientes en sus propios territorios (animales que viven en la naturaleza, vulnerables a la invasión y la colonización humanas); ciertos animales son similares a migrantes o cuasi-ciudadanos que eligen desplazarse a zonas habitadas por humanos (animales oportunistas liminares); y ciertos animales deben considerarse ciudadanos plenos de la forma de gobierno de que se trate, dado que se han criado a lo largo de las generaciones para la interdependencia con los humanos (animales domésticos)». La intención de Donaldson y Kymlicka es levantar una muralla protectora en torno al mundo animal que blinde sus derechos mediante la concesión de la ciudadanía a todos los que la necesiten para su protección. De esta manera, dicen, su integridad quedaría a salvo de cualquier urgencia utilitarista.

II

Un utilitarista consideraría que es lícito experimentar con animales para salvar un bien mayor (la consecución de una vacuna contra la COVID-19, por ejemplo) y la mayoría de los hombres aceptaríamos, si las circunstancias de la justicia lo permiten, el principio de «utilitarismo para animales, kantismo para personas» (la expresión es de Robert Nozick), pero Donaldson y Kymlicka quieren salvaguardar kantianamente los derechos de los animales de manera que «matar a una ardilla listada o a un tiburón» suponga «una vulneración de su derecho básico a la vida, igual que matar a un ser humano». El principio de invulnerabilidad que propugnan afirma «que el derecho de la gente a la vida es independiente de su contribución relativa al bien general y no es vulnerable en aras de un bien mayor». Es decir: la dignidad es inherente al ser vivo, pero es una dignidad más querida que

demostrada; es más emotiva que lógica.

Lo que permite que un animal sea sujeto de derechos es, bajo la perspectiva de Donaldson y Kymlicka, su condición de individuo (tendría ese «yo» que los neurocientíficos y los filósofos de la mente no acaban de encontrar en los humanos) que siente (y posee) «una vivencia subjetiva del mundo». Se anticipan a la previsible objeción de que no sabemos qué ocurre en la mente de un animal, añadiendo que «siempre hay algo fundamentalmente incognoscible al respecto de las mentes ajenas y este abismo va en aumento conforme nos alejamos de las formas de consciencia y vivencia que más se parecen a las nuestras». Aunque no estemos seguros —dicen— de que todos los animales posean conciencia, sí que sabemos que «muchos de ellos» la poseen. No importa el animal que consideremos. Lo mismo da que sea un gato, un pez de las profundidades del Pacífico o una ballena. En cada caso «ahí hay un yo». Negarse a reconocerlo sería una manifestación de supremacía y chovinismo moral humano. No importa, añaden, si poseen o no *logos*, porque tampoco se debería confundir la capacidad de hablar con la de comunicarse. No habría que suponer que la razón, tal como la concibe Aristóteles, sea ni constitutiva ni necesaria para la cognición racional.[2]

Si nos atrevemos a dudar de que toda reacción animal pueda ser interpretada como comunicación, nos exponemos a las críticas que nos dirigen quienes, como la filósofa Jane Bennett, alegan que, si se comienza degradando los elementos no lingüísticos de la comunicación, se acaba excluyendo a los no humanos de la participación política, lo cual pondría de manifiesto un prejuicio antropocéntrico.[3]

En conclusión: admitir la dimensión moral de los animales significaría tratar a cada uno de ellos como un yo, esto es, como «un ser que tiene vivencias» y «representa un tipo concreto de vulnerabilidad», por lo cual «exige una forma concreta de protección frente a las acciones de los demás». A todo sujeto que experimenta el mundo, se le debe el derecho a la justicia.

III

Una vez instalados en Zoópolis podemos volver a preguntarnos qué tipo de ser es el humano cuando es capaz de reflexiones como la siguiente: «Sostenemos que, al igual que en el caso humano, la mejor manera de ver a algunos animales es como conciudadanos de nuestra comunidad política, cuyos intereses tienen peso a la hora de determinar nuestro bien colectivo; a otros, la mejor forma de verlos es como visitantes temporales o cuasi-ciudadanos no ciudadanos, cuyos intereses imponen restricciones adicionales sobre cómo perseguimos nuestro bien colectivo; a otros, por último, es mejor verlos como residentes de sus propias comunidades políticas, cuya soberanía y territorio debemos respetar». El mojón removido por Bentham aún no ha encontrado su asentamiento definitivo, pero actuamos como si fuéramos portavoces de Adán: colocando los hitos del mundo.

La ciudadanía no tendría que ver con la condición de animal político que Aristóteles le reconoce al hombre, pues, en este caso, dicen los autores, no se la podríamos conceder ni a los niños ni a las personas con discapacidad psíquica grave o demencia. La ciudadanía tendría que ver con el derecho «a residir en un territorio determinado y volver a él y explicar quién está incluido en el pueblo soberano en cuyo nombre gobierna el Estado».

Llegados a este punto, Donaldson y Kymlicka proclaman que «la ciudadanía es posible y necesaria moralmente con aquellos animales —los domésticos— que hemos traído a nuestra sociedad y no es necesaria ni deseable con aquellos animales —los salvajes— que hemos de considerar pertenecientes a sus propias comunidades soberanas. A los animales que pertenecen a categorías intermedias, que ni están totalmente dentro ni totalmente fuera de nuestras comunidades políticas, hay que concederles un estatuto particular. En todos estos casos, el estatus de ciudadanía de los animales —como en el caso de los humanos— no viene determinado por sus capacidades cognitivas, sino por la naturaleza de su relación con una comunidad política acotada y determinada».

Quinta parte
El lujo de ser daimónicos

27

La identidad, piedra angular del mundo de la vida

I

El mundo de la vida se mantiene en pie gracias, fundamentalmente, a la gramática y, más en concreto, gracias a la gramática de los pronombres personales, comenzando por el de primera persona del singular. Los pronombres personales son como las bisagras del mundo de la vida. Los usamos cotidianamente casi mecánicamente, sin equívocos. Cuando decimos «yo» los demás nos entienden y cuando una persona me pregunta «¿Has sido tú?», sé que puedo responder que he sido (o no he sido) yo. Ni tan siquiera los sutilísimos filósofos de la mente tienen dudas a la hora de usar los pronombres personales en su vida vivida, a pesar de lo mucho que se les resisten en su vida pensada. Si problematizamos el concepto de sujeto en la vida pensada, nos metemos en un lío conceptual; si eliminamos el concepto de sujeto en la vida vivida, nos metemos en un lío existencial y nos quedamos sin mundo de la vida.[1]

En el mundo de la vida, cuando decimos «yo» no nos detenemos a pensar si nuestra conciencia es una propiedad más o menos compleja de la estructura y función de nuestro organismo.[2] Ni se nos ocurre sustituir un «yo he sido» por un «mi materia (o mi mente) se siente responsable de...». Aceptamos con naturalidad que somos a la vez una cosa del mundo (un objeto) y la conciencia de nosotros mismos como alguien en el mundo (un sujeto).

Lo que yo quiero decir cuando digo «yo», puede necesitar explicación para el filósofo que se mira en el espejo, pero no para el hombre de la calle que actúa entre otros hombres. No descartemos que lo que el filósofo sabe espontáneamente de sí mismo cuando dice «yo» en una conversación informal se le oculte cuando intenta observar su «yo» bajo la lupa del principio de identidad.

El filósofo o el neurólogo nos pueden asegurar que el yo no es nunca una realidad estática, pero cuando yo digo «yo», sé que estoy refiriéndome al que en este caso (con esta cara) soy yo, un ser al que le va su propio ser en los actos que realiza como «yo». Lo que es *doxa* para el filósofo, para el hombre corriente es vida (*orthé doxa*). Es más que posible que este hombre no tenga ninguna teoría sobre la entidad de su «yo», pero le sobra experiencia sobre las consecuencias de su uso y sabe muy bien qué está ocurriendo —excepto en el caso de ciertos graves trastornos mentales— cuando levanta la mano en público, dice «yo» y las miradas de los otros se fijan en él. Posiblemente también intuya (aunque sea de forma vaga) que su alma es más extensa y compleja que su yo. Por eso puede dudar de la forma de su alma, porque no puede captarla en una figura precisa, pero no de su yo, porque con él topa a cada paso.

De la misma manera que el hombre corriente usa espontáneamente los pronombres personales, acepta que las personas poseen su propia identidad. No le cuesta creer que seguimos siendo lo que venimos siendo (a pesar de los cambios que el tiempo se encarga de registrar en cada uno); ni que nuestra madre seguirá siendo (excepto imprevistos excepcionales) nuestra madre mañana; ni que nuestros amigos seguirán siendo (probablemente) nuestros amigos; ni que el magnífico delantero centro de nuestro equipo de fútbol continuará dándonos alegrías (si las lesiones lo respetan)..., en definitiva, que las personas nos parecemos tanto a nosotras mismas, a pesar de ser históricas y teatrales, que podemos decir que seguimos siendo la misma en el transcurso del tiempo.

II

Hace siglos que sabemos que la incapacidad para permanecer idéntica a sí misma no es un capricho del alma, sino la transparencia de su temporalidad. Pero nunca hemos dejado de esperar que en las personas arraiguen ciertas permanencias. Nos gusta vivir en un mundo en el que cada uno se manifiesta de acuerdo con ciertas expectativas (que se expresan en su máscara), porque quien es siempre diferente de sí mismo, pronto se queda solo, por una razón muy sencilla: no es previsible y, por lo tanto, tampoco es de fiar. Es nuestra realidad histórica la que nos exige anclajes ahistóricos de nuestra identidad.

Nadie es el mismo a los 6 años que a los 26, a los 40 que a los 80. Pero sabemos también que lo que me pasó a los 6, a los 26 o a los 40 años me pasó a mí y sólo a mí y que hay cosas de mi pasado que sólo yo conozco porque algo de mí sigue siendo lo que fue. Traigo conmigo lo que hizo conmigo el tiempo porque hay en mí, como observaba san Agustín, algo más permanente que el tiempo, puesto que es capaz de medirlo. Soy, pues, yo mismo sin por ello ser idéntico a mí mismo. Para pensar esta complejidad, Paul Ricoeur distinguía entre «identidad *idem*» e «identidad *ipse*». [3]

La identidad *idem* es la de la igualdad absoluta de algo consigo mismo, que se mantiene inalterada con el paso del tiempo. Es una identidad antitética al movimiento,[4] un concepto sin tiempo. La identidad *ipse* es la que es capaz de reconocerse a sí misma en el paso del tiempo (es un concepto impregnado de tiempo) e identificar lo propio como propio, manteniendo una relación consigo misma que es distinta a la que se mantiene con cualquier otro. Es la relación de la familiaridad más íntima. No afirma que hoy seamos idénticos al que fuimos ayer, sino que estamos hechos con lo que fuimos ayer y que mi identidad de propietario exclusivo de todo cuanto a mí me pasa se mantiene intacta. La identidad *ipse* nos dice que el cambio siempre le sucede a algo o a alguien que, en mi caso, soy yo. Sin sujeto que cambia, no hay cambio.

III

En uno de sus poemas más conocidos, *Cebolla*, Wislawa Szymborska, compara la «cebollosidad» compacta de la cebolla (su identidad *idem*), toda ella cebolla, en cada una de sus capas, con la complejidad del hombre, lleno de matices, vericuetos, contradicciones, esperanzas y arrepentimientos (identidad *ipse*). Y concluye con estos hermosos versos:

> *Y se nos ha denegado*
> *la idiotez de lo perfecto.*[5]

Se nos ha regalado, por ser históricos, el arte de la prudencia.

El último verso del poema es también el título de un hermoso libro de Jesús Silva-Herzog que termina de esta manera:

> La tarde de aquel 17 de diciembre, cuando los políticos y magnates habían dejado la casa en Coyoacán que ocupaba Octavio Paz, el poeta se quedó un tiempo con su mujer y algunos amigos [...]. Alguien le informó de la muerte de su amigo Claude Roy y soltó unas lágrimas.
>
> Entonces decidió hablar de la muerte. De su muerte. «Cuando me enteré de la gravedad de mi enfermedad —dijo— me di cuenta de que no podía tomar el camino sublime del cristianismo. No creo en la trascendencia. La idea de la extinción me tranquilizó. Seré ese vaso de agua que me estoy tomando. Seré materia.»[6]

IV

En el mundo de la vida —y éste es uno de sus rasgos característicos — la identidad *ipse*, ignorando el principio de identidad, funciona en la práctica cotidiana como identidad *idem* para la conciencia inmediata. Y no ocurre esto por casualidad. Hay una serie de elementos estructurantes de la identidad que refuerzan la espontaneidad de esta identificación. Nos detendremos en los siguientes: la evocación humana del tiempo, la prudencia, el perdón, la fidelidad y la vergüenza.

El yo que ahora soy puede evocar el pasado que fui y traerlo

al presente, de manera que me veo a mí mismo en la actualización de lo que fui, reteniéndome a mí mismo en la presencia de lo pasado. Lo mismo ocurre con la actualización de un futuro imaginado si lo traigo al presente como espera en la que anticipo mi propio ser como posibilidad. (¡Ese fenomenal «seré materia» de Octavio Paz: Yo «seré»... «materia»!) En toda rememoración y en toda expectación se encuentra alguna diferencia con lo que soy (el juego de máscaras siempre está presente), pero, sin embargo, el pasado, el presente y el futuro cohabitan habitualmente en mí sin problemas. El yo que ahora soy puede verse a sí mismo como pasado o como futuro y nombrarse en cada caso, sin reticencias, «yo», porque siente de tal manera su biografía como suya, que el tiempo no es un objeto de su saber, sino una dimensión de su ser.[7] El yo que ahora soy ha llegado a ser lo que es porque sólo él tiene su pasado en propiedad y unas expectativas intransferibles que están en él. No se ha hecho a sí mismo en el presente, sino que viene haciéndose en un presente continuo desde su nacimiento en su proyección hacia el futuro.

Ya sabemos que todo cambia, pero el sujeto que registra el cambio no se modifica como el resto de las cosas. Cambia aprendiendo, es decir, incorporando su experiencia del pasado a la elucidación de su situación presente y a su proyección hacia el futuro. Siempre tiene movilizado en él tanto su presente como su pasado. Al aprendizaje, siempre provisorio y nunca definitivo, de la relación entre experiencia pasada, esperanza, circunspección, acción y resultados es a lo que llamamos prudencia.

V

Actuamos y no podemos dejar de actuar, porque hasta nuestra pasividad y nuestra inhibición son formas de nuestra presencia activa y secuencial en el mundo y, por eso mismo, nunca disponemos de todos los datos de la situación. La vida no puede controlar sus variables como lo hace un científico en un laboratorio. A pesar de ello, con frecuencia nos vemos a nosotros

mismos como zorros que intentan burlar al león (a la Naturaleza).

Ni podemos hacer reversible el tiempo ni podemos entregarnos fatalmente a su irreversibilidad. No somos sólo históricos. Somos diversamente históricos. Vivimos, a la vez, en el tiempo corto y en el tiempo largo, lo cual nos proporciona la posibilidad de jugar con la diversidad de tiempos de nuestra vida, de manera que lo que hacemos en el tiempo corto pueda servir de reconstrucción del tiempo largo. Y esto nos conduce hasta el perdón y la fidelidad como posibilidades de acción que suponen y al mismo tiempo afirman una identidad, y al suponerla y afirmarla, la (re)construyen.

VI

Los seres humanos hemos hallado una forma de rehacer en el tiempo largo lo que hemos hecho mal en el tiempo corto. Es el perdón. En cierta forma, la facultad de perdonar le permite a la persona que ha sido perjudicada conducir de la mano a la persona que la ha perjudicado hasta un reinicio de la acción y, aunque no puede librarlo de su responsabilidad sobre las consecuencias nocivas de sus actos, sí puede disminuirle o incluso anularle el sentimiento de culpa. Obviamente para que el perjudicado perdone, debe ser generoso y no un adicto a la emotivista exhibición de sus heridas. Puede darse el caso de que perdone una monstruosidad que a la mayoría nos parezca imperdonable. Para corresponder al perdón de forma verosímil, no hay otra que el fortalecimiento de nuestra fidelidad, porque el perdón nunca está garantizado. No es fácil perdonar lo imperdonable. Por eso la vigencia de la creencia en Dios y la excentricidad existencial de los héroes morales.

El héroe moral no sólo es capaz de perdonar lo imperdonable, sino que puede hacerlo a cambio de nada. Los que somos meros héroes triviales solemos pedir a cambio de nuestro perdón el compromiso de que algo no volverá a ocurrir, una promesa de fidelidad con lo irrepetible. Ésta es la manera habitual de

reconstruir los nexos dañados y fortalecer la confianza mutua.

VII

Lo admirable no es que cambiemos, sino que, cambiando, sigamos siendo predecibles, fiables, capaces de perdonar y de mantener nuestra fidelidad a la palabra dada.

La fidelidad puede entenderse como una incorporación del futuro a nuestra conducta presente. Es un anclaje de nuestra posibilidad en nuestra realidad y, por esta razón, la manifestación más diáfana del círculo moral de la autonomía (la capacidad para darnos a nosotros mismos una regla de conducta) que avanza al paso de la experiencia de lo que significa el deber. La fidelidad es un ejercicio constante de la voluntad, que actúa como atractor central del entrambos, como un imán que, fuera de nosotros, condiciona moralmente nuestros movimientos al exigirnos la entrega a una trayectoria.

Recientemente me encontré con una pareja que durante unos años fueron muy buenos vecinos míos. Rondan los setenta años y a ella ya le ha abandonado la razón. Te mira con cara inexpresiva que no modifica su inexpresividad cuando te dice que sí a cualquier pregunta que le hagas. A su lado, su admirable marido la trata con una delicadeza, una atención, un cariño, un cuidado... Cada gesto, cada palabra que le dirige es una manifestación de ternura. ¿Pero a quién va dirigida toda esa ternura? Evidentemente ella ya no es, material ni intelectualmente, la mujer con la que se casó. Hace tiempo que dejó de serlo. Es otra. Tan otra que incluso vive enajenada de sí misma. Sólo tiene una máscara, con la mirada vacía. Y, sin embargo, él se mantiene fiel a la promesa que le hizo a la mujer que fue, de seguir a su lado en la prosperidad y en la adversidad, en la salud y en la enfermedad, y amarla y respetarla todos los días de su vida hasta que la muerte, que en su caso ya va de avanzada, los separe. Nadie lo criticaría si decidiera recluirla en un centro asistencial, pero no lo hará. Eso sí, ha contratado a una asistenta para que pase por las tardes un par de horas con ella y así

puede salir a dar una vuelta por el barrio y despejarse un poco. Precisamente porque nadie lo criticaría si lo hiciera, todos lo admiramos porque no lo hace. A mi modo de ver, está preservando la identidad de su mujer contra viento y marea, contra la tozudez del tiempo, de la enfermedad y de los pasos cada vez más cercanos de la muerte. Aunque ella ha cambiado, el amor de él hacia ella se mantiene firme y este amor preserva la identidad de ambos. No conozco personalmente un ejemplo más diáfano de lo que es capaz de construir la mirada erótica.

Añado de forma marginal que el ejemplo de esta pareja me ayuda entender lo que quiere decir Aristóteles cuando escribe en la *Ética a Nicómaco* que el hombre es *syndiastikós*.[8] Podemos traducir este término como *emparejado*, pero en griego el nexo de unión de la pareja está reforzado por el prefijo *syn-* (que ya nos ha aparecido en *symploké*) y la raíz *-dúo-* (dos). Éstas son las palabras de Aristóteles: «La relación (*philía*) entre marido y mujer parece darse por naturaleza. El hombre, por naturaleza, es antes un *syndiastikós* que un *politikós*».

Mi antiguo vecino ha adaptado su posibilidad a su realidad y, de esta manera, se resiste —y esto es lo propio del héroe— a rendir su humanidad al tiempo.

Somos seres débiles, finitos, complejos, fragmentarios, volubles, tocados por la muerte..., pero si somos capaces de mantener nuestra fidelidad, entonces somos capaces de afirmar la soberanía de nuestra identidad sobre nuestra estricta ipseidad. Sí, esa soberanía es un instante efímero en el Todo del tiempo cósmico, pero eso es lo que la hace, a mi modo de ver, milagrosa. Ese humilde gesto humaniza el Todo.

Sin fidelidad no hay identidad personal y sin identidad personal no hay lazos de copertenencia. Pero con la fidelidad, como ocurre con el perdón, lo meritorio es no entregarse a lo fácil. Así como el perdón es tanto más valioso cuanto más imperdonable es aquello que debemos perdonar, la fidelidad es tanto más valiosa cuanto más conscientes somos de las imperfecciones de la persona o de la causa con la que nos comprometemos.

VIII

La identidad y la ipseidad en ningún sitio muestran mejor su relación que en el rostro de una persona. En el «tu cara me suena» se esboza la permanencia de la identidad bajo los rasgos que la edad ha ido alterando. Podemos añadir la permanencia de las miradas que las personas que apreciamos (padres, hermanos, pareja, hijos, amigos...) nos dirigen, proyectando determinadas expectativas sobre nuestras máscaras.

La mirada de los otros a la vez que —como hemos visto— nos impone una cierta identidad (como niño, como adulto, como anciano, como ágil, como locuaz, etcétera), se dirige a nosotros como propietarios naturales de unas determinadas permanencias. Precisamente porque hay permanencias es explicable la sorpresa ante la conducta inesperada de alguien. No somos los únicos constructores de nuestra identidad porque también la construyen las expectativas confirmadas o frustradas de los otros. Todos cuantos me rodean creen de buena fe que soy el único ejemplar existente de mí mismo y que son capaces de reconocer mis permanencias y mis cambios.

Ya hemos visto que ante la mirada de la persona amada salen a flor de piel intimidades de nosotros mismos, que nos pueden conducir a la vergüenza o al orgullo. Los dos sentimientos refuerzan nuestra identidad. Pocas cosas recordamos con más insistencia y con mayor detalle que las circunstancias en que tiramos nuestro honor por la borda de un capricho. La vergüenza es como un ancla encallada en el pasado.

IX

En definitiva: si algún día los científicos dictaminaran que el yo es un mito, habría que replicarles que, si es así, es un mito imprescindible para organizar la vida en común. Lo mismo podríamos decir de la constitución de la realidad. Si fuera cierto que lo real no es ese conjunto de cosas que vemos con sus colores y

movimientos, sino algo mucho menos rico, algo así como un espacio barrido por radiaciones electromagnéticas, esta certeza nos serviría de muy poco a la hora de comer un huevo frito. Y, ¿quién no cree que el huevo frito es real cuando se lo está comiendo? Si un científico nos asegurase que nuestra conciencia de lo que estamos haciendo al untar un trozo de pan en la yema del huevo está radicalmente falseada por nuestros sentidos,[9] haríamos bien en pedirle que nos deje en paz con nuestro pequeño placer y que no nos amargue la comida.

Volvamos a repetirlo: el mundo de la vida no es comprensible si se lo observa con el prejuicio de la homogeneidad noética del todo. La probidad de la física no es menor que la probidad del mundo de la vida. La experiencia inmediata, en todas sus formas, no deja de proporcionarnos informaciones relevantes sobre este último. Tantas que no hay realidad sobre la que hayamos acumulado más datos y experiencias.

La imagen que nuestra cultura occidental proyecta sobre sí misma ha dado forma al Partenón, la Capilla Sixtina y la *Novena sinfonía* de Beethoven, pero, sobre todo, ha permitido la creación de un determinado sentido de la copertenencia y ha asegurado la pervivencia del consenso en torno a unos ciertos valores. Si un día permitimos que la neurociencia disuelva nuestra imagen del ser humano, asegurémonos antes de que contamos con algo que nos permita mantener cohesionada la sociedad en el mundo de la vida, porque «un vacío antropológico y ético podría estar pisándole los talones al desarrollo de la neurociencia».[10]

X

No renunciamos a nuestra libertad cuando nos sometemos a la identidad, sino que afirmamos ambas en nuestra responsabilidad.

28

La fidelidad a lo mejor que hemos sido

I

En 1945, Sartre, que había criticado el humanismo en *La náusea*, reivindica parcialmente el término con el argumento de que «la palabra *humanismo* tiene dos significados muy diferentes».[1]

Por una parte, sería la teoría, heredera «del viejo antropocentrismo», que toma al hombre como fin y como valor superior para concluir que nada hay más admirable que él sobre la Tierra. Esta posición supone, según Sartre, «que podríamos dar un valor al hombre de acuerdo con los actos más altos de ciertos hombres», lo cual le parece «absurdo», porque es un juicio de parte. «Sólo el perro o el caballo podrían emitir un juicio de conjunto sobre el hombre y declarar que el hombre es asombroso.»

Muy distinto sería el humanismo existencialista, que «no tomará jamás al hombre como fin, porque siempre está por realizarse» y se encuentra continuamente «fuera de sí mismo», rebasándose, y comprendiendo el mundo «en relación con este rebasamiento». Lo constitutivo de este hombre es la trascendencia de sí.

En conclusión, el existencialismo sería un humanismo porque le recuerda al hombre que la dirección de su rebasamiento (de su proyectarse) no le está impuesta de antemano, sino que es decidida por él mismo. De esta manera «se realizará precisamente en cuanto a humano». Es un humanismo en el que «la existencia precede a la esencia».

A Sartre no se le escapa, sin embargo, que no se puede construir ni establecer una trayectoria transcendente sin poner límites al menos a lo que no se quiera ser. Resalta, incluso, que los límites «tienen una faz objetiva y una faz subjetiva». Son «objetivos porque se encuentran en todo y son en todo reconocibles» y son «subjetivos porque son vividos y no son nada si el hombre no los vive, es decir, si no se determina libremente en su existencia por relación a ellos».

A mi modo de ver, es difícil sostener al mismo tiempo que la existencia precede a la esencia, que hay una forma *a priori* de lo que es ser un humano que se caracteriza por su apertura a la autotrascendencia y que el hombre se ve forzado a tomar posición frente a los límites.

Si, como resalta Sartre, no somos libres para dejar de ser libres, esta libertad está en una esencia humana que precede a mi existencia. El hombre, diremos nosotros, no es libre para dejar de ser transfinito.

Si el hombre es un ser histórico, lo es ahistóricamente. Lo histórico es sólo la otra cara de lo ahistórico. Es lo ahistórico lo que nos permite comprendernos a nosotros mismos como diseñadores de una trayectoria biográfica y situarnos frente al mundo preocupándonos por el Todo.

Hemos sostenido aquí que el hombre es portador en su esencia de un valor ontológico sin el cual no sería realizable en su existencia su valor moral. Esa esencia es la condición de posibilidad de una existencia tan singular como la humana. El hombre que soy yo tiene valor ontológico por ser hombre y puede tener o no valor moral según sea mi conducta. Mi valor ontológico radica en mi capacidad para trascenderme hacia lo alto o hundirme hacia lo bajo; mi valor moral se muestra en mi biografía.

II

Mi biografía es, ciertamente, mía, pero mis actos son sensibles a la influencia de ciertos atractores. Soy sensible a lo que intuyo que

son las mejores posibilidades de mí mismo, pero también a las que veo realizarse como las mejores posibilidades (los buenos ejemplos) de los otros. El mismo Sartre reconoce que, si el hombre «es responsable de lo que es», es también «responsable de todos los hombres» y por eso «tiene una responsabilidad con lo que lo sobrepasa como individuo». Quiéralo o no, su autoconstrucción es un referente para otros y, por lo mismo, la autoconstrucción de los otros es un referente para él.

En las sociedades modernas, el mundo de la vida, al no ser una sociedad cerrada, ofrece siempre a la emulación una gran diversidad de ejemplos y trayectorias (deportivas, artísticas, morales, políticas, religiosas, filosóficas..., podemos incluir también la frivolidad del «famoseo»), que son, inevitablemente, juicios efectivos de parte. Esta pluralidad, que es una de las manifestaciones de la libertad, entra necesariamente en tensión con la voluntad uniformizadora del principio represor, generando conflictos que habitualmente se resuelven pacíficamente, la mayoría de las veces, en una reequilibración del conjunto, pero, cuando no es así, la sociedad se ve abocada al enfrentamiento civil. Recordemos que el principio represor no puede ser reprimido, pero sí puede ser modificado su contenido.

Es cierto que la dirección de nuestro rebasamiento no nos viene impuesta nativamente, pero sí nuestra condición de entrambos y, por lo tanto, la necesidad de orientarme para elegir la dirección de mi trayectoria.

III

Hay un momento filosóficamente muy interesante en el París inmediatamente posterior a la Segunda Guerra Mundial. Es aquél en el que Sartre, Simone de Beauvoir, Merleau-Ponty y otros se sitúan polémicamente frente a antiguos «camaradas», como Malraux, Camus, Koestler, Orwell y otros, a los que bautizan como *la ligue des espoirs perdus*.[2]

Más allá de las divergencias biográficas y las rencillas

personales, con lo que nos encontramos aquí es con dos concepciones distintas sobre la relación entre la naturaleza y la historia. La primera busca en la historia el criterio para evaluar moralmente las cosas humanas, y la segunda busca en la naturaleza de las cosas humanas el criterio para evaluar la historia. En la medida en que los debates políticos tienden a enconar las posiciones, ambas posturas son vividas con diferente grado de dogmatismo, pero, a riesgo de generalizar en exceso, podemos decir que los primeros tienen dificultades para comprender la naturaleza humana y los segundos para comprender la historia. Esta mutua incomprensión ha impregnado los debates políticos de los dos últimos siglos. Y sigue impregnándolos.

Merleau-Ponty defenderá[3] que la historia es una *Gestalt* —una unidad de sentido— y que ser marxista es pensarla como un proceso total que se dirige hacia el estado de equilibrio de la sociedad sin clases. Este proceso sería inevitablemente trágico porque mientras haya clases, una cierta violencia sería necesaria en el progreso hacia «un mundo humano». Si la lucha de clases es el motor de la historia, la desaparición de las clases sociales traería consigo un mundo sin conflictos. Los primeros ven este mundo como la utopía soñada y los segundos, como la distopía temida. A algunos nos recuerda al Estado universal y homogéneo de Kojève, habitado por el último hombre en el final de la historia.

Frente a la subordinación de la moral a la historia, Malraux, Camus, Orwell o Koestler, defenderán que el humanismo no puede esperar. Esto significa para Orwell la defensa del sentido moral del hombre corriente (la *common decency*) porque no hay un fármaco más eficaz contra el totalitarismo.

Es totalitario aquel sistema que considera que el cuidado de nuestra alma es de su exclusiva competencia. Lo peculiar de los totalitarismos del siglo XX es que han creído hallar una justificación filosófica en la historia para cuidar de nosotros sin necesidad de contar con nuestro permiso.

IV

El humanismo es la toma de conciencia de que el hombre no ha nacido sólo para vivir. Ha de elegir autónomamente cómo vivir de una u otra manera, porque no puede eludir la voz imperativa del: «Tú debes... aceptarte a ti mismo como ser del límite».[4]

V

El ser transfinito sabe que, a lo largo de su vida, no ha hecho más que traspasar límites, pero la experiencia de su trayectoria es diversa. De ciertos comportamientos liminares se siente legítimamente orgulloso y de otros no puede sino sentir vergüenza. Si esto es así, tiene a su disposición los primeros para tomarlos como referentes. ¿Qué le impide comprometerse a ser fiel a lo mejor que ya ha sido?

Lo mejor que fuimos en esa o aquella ocasión nos muestra una posibilidad fragmentaria de nosotros mismos. Podemos situarnos ante ella e intentar transformarla en ideal regulador de nuestra vida. Está en nuestras manos el proyecto de mantenernos fieles o infieles a lo mejor que hemos sido. No se trata de construir una quimera, sino un proyecto atractivo y, sobre todo, atractor, de nosotros mismos a partir del conjunto de experiencias que tiran de nosotros hacia arriba. Todas ellas pueden ser integradas en un concepto y llamar alma al proyecto de hacerlo real en el tiempo.

No hay otra manera de seguir una trayectoria que sometiéndonos a un orden. Sólo el mediocre rehúye los límites y los preceptos, porque les tiene miedo. El que tiene voluntad constructiva de sí mismo disfruta venciendo los obstáculos que él mismo se pone delante. No es buen poeta el que es incapaz de vencer el reto de un soneto. Como decía Goethe, «limitarse es extenderse».

VI

En 1827 Espronceda emigró a Portugal movido por sus deseos de

ver el mundo. Ya se sabe que al romántico le aprietan los horizontes. Al llegar a Lisboa toda su fortuna se reducía a un duro. Diciéndose a sí mismo que no quería entrar en una ciudad tan grande con un capital tan nimio, tiró la moneda al Tajo con un gesto que no me extrañaría que hubiera ensayado antes de ponerlo en práctica. Un romántico de verdad sólo es espontáneo ante el decorado adecuado. Entró, pues, en la capital portuguesa sin un real y lo primero que hizo no fue ejercitarse en pasar hambre, sino escribir a sus padres: «Queridos papás: Háganme el favor de remitirme fondos».[5] He aquí una experiencia de desorden.

VII

El alma nunca se nos despliega completamente bajo la luz. Hay aspectos en ella que se refugian en lo oscuro. «Gran cosa es entender un alma», dice santa Teresa en *El libro de la vida*. Por eso cuando esporádicamente salen a la luz esos aspectos escondidos podemos sorprendernos de nosotros mismos. Solemos ver nuestros actos, pero la tramoya que hay detrás de ellos es más oscura.

Pero por muy oscura que sea parcialmente nuestra alma, nuestra propia vida nos enseña que hay conductas que nos hacen bien y conductas que nos hacen mal. Las contradicciones internas, por ejemplo, nos hacen mal. El no estar de acuerdo con nosotros mismos es, como ya insistía Sócrates, una fuente de desasosiegos. La coherencia —crecer coherentemente—, por el contrario, nos hace la vida más fácil tanto a nosotros mismos como a los que nos rodean. Nuestra coherencia interior —siempre que no tengamos un alma encallecida— es la mejor expresión de nuestra filantropía. Si esto es así, cuanto colabora en la construcción de un ideal coherente de nosotros mismos que recoja en una forma unitaria lo mejor de lo que hemos sido es bueno; y cuanto se opone es malo.

VIII

¿De dónde viene el deber moral? ¿Qué es lo que hace que nos comprometamos con el deber de ser algo que nos cuesta considerables esfuerzos, pero a lo que podemos considerar digno, incluso, de entregar la vida? Viene, sin duda, de la necesidad de disponer de una forma de nosotros mismos a la que poder observar de cerca sin vergüenza ni temor.

IX

Bien sé que hoy la palabra «alma» ha caído en desuso y que para los oídos modernos tiene algo de arcaico y oscuro. Hasta los filósofos la rehúyen. El resultado es que intentando eludir las nieblas del alma, han caído en los pantanos del yo. La palabra *alma* está, pues, disponible gracias a que técnicos y especialistas del pensamiento la han abandonado en la cuneta de la historia. No pretendo, tampoco, arrebatarles el concepto a los metafísicos, simplemente intento pensar con ella lo que no nos permiten pensar ni el sujeto, ni la mente, ni la conciencia, ni el cerebro.[6] Ni el yo ni el sujeto ni el cerebro saben cuidar de sí mismos como sabe cuidarse el alma. A mí me gusta el alma precisamente por lo que tiene de complejo, por lo que su cuidado tiene de reto.

Podemos pensarla, en esta dirección, como la instancia que evalúa la distancia entre la inercia de lo que hacemos y lo mejor que podemos llegar a ser. No creo que para ello se necesite mucho idealismo, sino un sensato realismo que nos ayude a mantener una relación constructiva con los mejores fragmentos de nosotros mismos que guardamos vivos en nuestra biografía. Se trata de convertir la propia biografía en una posibilidad, no una mera fatalidad. La imagen de lo mejor que podemos llegar a ser no es, pues, una conformación meramente ilusoria de nuestras mejores intenciones, es una proyección siempre en marcha de nuestras mejores experiencias a nuestros mejores deseos.

Kant afirma en su *Antropología* que querer volverse un hombre mejor fragmentariamente es un intento vano. El fundamento de un carácter armónico, no escindido en piezas, es la posesión de un

principio interno capaz de ordenar nuestra conducta siendo capaz de delimitarla. Estemos o no cotidianamente a su altura, el principio está ahí: «Tú debes...». Pero ahora podemos completarlo de esta manera: «Tú debes estar a la altura de lo mejor que ya has sido» o, mejor: «Tú debes proyectar sobre tu futuro la unidad posible de lo mejor que ya has sido, de forma que se convierta en principio ordenador de tu vida».

Es un principio exigente, pero no nos obliga a estar todo el día examinándonos, siempre que contemos con la complicidad del mundo de la vida. Hay algo excesivo en aquella sentencia de Sócrates ante el tribunal que lo condenó a muerte: «Una vida no examinada no merece la pena ser vivida». Está bien autoexaminarse y hacerlo con rigor, pero también aquí es conveniente la prudencia, ya que no hay evaluación que no permita ser reevaluada. Pensar la vida es humano, pero vivir una vida pensada es un exceso de celo que nos impide disfrutar de las riquezas del mundo de la vida. Puede ser más educador saberse objeto de una mirada clarividente que pasarse el día sumergido en introspecciones.

No es un principio que obligue a todos por igual, porque nadie está obligado a ser un héroe moral. Como decía Ortega, las almas tienen diferente formato. No son equiparables la de don Quijote y la de Sancho. «El magnánimo y el pusilánime pertenecen a especies distintas; vivir es para uno y otro una operación de sentido divergente y, en consecuencia, llevan dentro de sí dos perspectivas morales contradictorias»,[7] pero las dos tienen cabida en el mundo de la vida, enriqueciendo sus ejemplos.

X

Es de Nietzsche la afirmación de que el dispuesto a sacrificar lo más bajo de sí mismo a sus posibilidades más altas posee un espíritu religioso. Hay que entender que, para él, el religioso es un artista en la medida en que aspira a hacer de su vida una obra de arte. Éstas son sus palabras en *Más allá del bien y del mal*: «A los

homines religiosi se los podría contar entre los artistas como su categoría suprema». Y, más adelante, añade: «Quizá no haya habido hasta ahora ningún medio más enérgico para embellecer al hombre mismo que la piedad». El hombre religioso es el que siente sobre sí una voz poética que lo anima a construirse.[8]

¿Y no querríamos todos ver nuestra vida como una construcción artística que lleva orgullosamente nuestra firma? A diferencia de los ídolos, que no se sienten cómodos contemplando al artista que los forjó, las obras de arte lucen orgullosas la firma de su autor.

«Tú debes proyectar sobre tu futuro la unidad posible de lo mejor que ya has sido, de forma que se convierta en principio ordenador de tu vida», es un ideal que nos permite comparar lo que somos con la unidad moral que aspiramos a ser. No podemos ser tan ingenuos como para ignorar que hay aquí un riesgo del que nunca estamos seguros de habernos librado: ¿cómo sabemos que eso que juzgamos como lo mejor que hemos sido no es más que el brillo de nuestro ego narcisista adornado con abalorios? Creo que a lo que podemos comprometernos con rigor es a mantener siempre abierta esta pregunta, a aceptar que nuestros deseos —y aun nuestros gustos— pueden ser mayores que nuestra capacidad creadora y a permanecer expuesto a la objetividad de las miradas ajenas.

XI

Uno de los grandes habitantes del límite en el siglo XX, el filósofo ruso Lev Shestov, aprendió de Platón que cuando nace un niño un ángel desciende del cielo y pone la huella de su dedo índice en el labio superior para hacerle olvidar su existencia anterior. Pero el labio lleva siempre la huella del dedo de ángel.[9] Creo que para hacer de nosotros algo noble hay que sentir la memoria de esa huella angelical.

En busca del tiempo en que vivimos

I

El lector paciente que haya llegado hasta aquí quizá se pregunte ante estas páginas finales cuál es la conclusión de todo esto y quizá, también, espere que le responda con una proposición redonda orlada con un *quod erat demostranda*.

Si es así, siento decepcionarle. No habrá tal cosa.

Ningún ensayo serio de antropología filosófica —y éste pretende serlo— puede acabar asegurando que «esto es todo», a no ser que su meta sea la del fin de la historia y del último hombre. Por lo tanto, que lo que decimos sobre el hombre quede abierto es una magnífica noticia. En mi opinión, toda antropología filosófica realista no puede ser sino fragmentaria. Más aún: debe aceptar que la propia realidad de las cosas humanas, con su heterogeneidad noética, le impide elaborar un sistema: siempre faltan piezas para completar el puzle de lo humano.

Cuando hemos partido en busca del tiempo en que vivimos no hemos querido recoger lo que en el hombre hay de coyuntural, sino lo que hay en él de ahistórico, situándolo para ello ante los problemas que, en el presente, interpelan más directamente a su humanidad. Hemos intentado someter al hombre a un test de estrés.

En todo momento histórico se encuentra una tensión entre la naturaleza y la historia. Todo presente histórico es un interregno propicio para fenómenos monstruosos que sólo los que vengan después sabrán si fueron apariciones fantasmales que se disolvieron sin dejar huella, heraldos del futuro, partos prematuros o muertos revividos. Nuestro monstruo hoy es la sensación, tan extendida, de que vivimos en un posible fin de los tiempos. La

inquietante presencia de esta esperanza herida nos permite pensar que el hombre actual ha podido cansarse de sí mismo y de su dominio insolente de la Tierra. He buscado en sus preguntas por los límites las pruebas reactivas que me sirvan como instrumentos de diagnóstico.

La pregunta por la extensión de los límites humanos es tan antigua como la religión, pero ha permanecido hasta hace pocas décadas latente y ahora, en nuestros días, ha alcanzado una patencia tan extraordinaria que inunda los medios de comunicación con titulares que empiezan así: «Según un estudio científico...».

Son numerosísimos los índices que apuntan a una insatisfacción del hombre con su humanidad, a un antropocansancio, a un pesimismo (que hemos definido como la dispepsia de lo posible), a la ecoansiedad, a la progresofobia (el bienestar se ha convertido para algunos en una indecencia), al complejo de Prometeo, a un sentimiento colectivo de perder el mundo, a las filosofías del limitarismo... Quien se encuentre con ciertos títulos de libros modernos tendrá problemas para saber si son ontologías del presente o, simple y llanamente, libros de terror. Cualquier tipo de autocomplacencia resulta sospechosa.[1] Rosi Braidotti expresa sin complejos su «alegría al acoger la noción histórica de la decadencia del humanismo» (o «la inflexión posantropocéntrica», como también la llama).

Que el hombre esté desorientado no es noticia; que tenga miedo al futuro, tampoco (aunque no deja de ser llamativo que el antiguo progresismo se haya hecho timorato); pero que tenga miedo de sí mismo porque se ve como el bárbaro que acecha en los limes de su alma, sí. Y ésta es una novedad altamente preocupante porque el miedo ha llegado a las escuelas.

II

Hace ahora un siglo la filosofía europea vivía la eclosión de la antropología filosófica y la efervescencia de la recuperación de la

filosofía práctica aristotélica. Fue aquél un muy noble y ambicioso intento de buscar el puesto del hombre en el cosmos cuando aún se creía que en el universo tenía sentido la oposición esencial entre cosmos y caos. No sé si alguna vez se ha pensado con más intensidad sobre el hombre que tras la Primera Guerra Mundial. Es obvio que aquel inmenso esfuerzo intelectual no impidió el rebasamiento de toda la crueldad precedente en los campos de exterminio, dejando meridianamente claros los límites y miserias de la teoría. Se quiso encontrar al hombre auténtico y se ignoró la sagrada fragilidad del hombre común, el habitante del mundo de la vida, que en filosofía apenas ha tenido nadie que lo defienda.

En este ensayo el referente ha sido el hombre del mundo de la vida (o de la imagen manifiesta del mundo o, simplemente, de las cosas humanas).

¿Qué es lo ahistórico en el hombre? Es aquello que hace de él un ser peculiarmente histórico, apuntando así a una naturaleza que va, paradójicamente, más allá de la historia, porque el hombre, aunque decirlo pueda parecer hoy provocador, tiene naturaleza. Si tiene historia es porque su Naturaleza le impone una manera de ser histórico.

III

Por Naturaleza el hombre es un ser desencajado que, sin embargo, aspira a hallar el imposible encaje que le permita descansar del esfuerzo de tirar de sí mismo.

IV

El hombre es un ser desencajado por su condición de transfinito.

V

Por Naturaleza el hombre tiene alma. Tiene un alma extensa cuya

intensidad es el sujeto. El sujeto es el momento intenso del alma, cuando todo cuanto se es se refugia bajo la capa del yo. No dura mucho tiempo ese refugio porque el alma se inquieta, quiere, sueña, vagabundea, ama, odia, olvida, rememora, se pierde en sí misma, etcétera.

VI

Por Naturaleza el hombre es un ser biológicamente frívolo y transfinito, que no vive el horizonte como clausura, sino como reto. Está siempre de paso. «Ser hombre —escribí en Hornachuelos, con el alma aún empapada de la serenidad de las noches del monasterio trapense de Santa María de las Escalonias— es tener la renovada capacidad de fijarse límites.» Espero haber mostrado que ser hombre es también sentirse incómodo en el interior de cualquier límite, excepto si, como los monjes trapenses, buscas en el límite el consuelo contra la avaricia corrosiva de la ilimitación.

VII

Por Naturaleza el hombre vive en la tensión entre lo real y lo posible. Salvo en aquellos momentos en que se nos entrega en su plenitud llenándonos de alegría, lo real suele resultar insípido ante lo imaginado como posible, por eso la historia del hombre es un intento siempre renovado y siempre fracasado de acortar las distancias entre ambos. En cuanto la posibilidad pasa al acto, abre nuevas aspiraciones a la imaginación. Lo posible se acaba inmiscuyendo, tarde o temprano, en toda nueva realidad. En este intento de prevalecer sobre lo real se pueden ganar todas las batallas, pero se pierde la guerra. La muerte nos obliga a reconocer que también es real lo que no podemos imaginar como posible.

VIII

Por Naturaleza el hombre vive en un entrambos. Su ser es el de una bisagra. A la relación del transfinito con sus límites nos hemos referido con términos como entrambos, *metaxú*, *daimon*, ángel, inercia, ascensión, etcétera. El hombre es un ser histórico acosado por la pulsión ahistórica de traspasar límites y fronteras. De ahí su desencaje. Vive entre el suelo y el cielo, entre la posibilidad de bajar la cabeza y fijar su mirada en sus pies, y la de alzarla e interrogarse por el Todo. En tanto que habitante del entrambos es también el ser necesitado de nexos para articular la realidad de las cosas humanas, hallar la relación entre lo limitado y lo ilimitado, lo histórico y lo ahistórico, el concepto y el tiempo, etcétera.

IX

El mayor creador de nexos (*syn-*) es Eros. Siguiendo su incitación, el hombre es capaz de elevarse, en su búsqueda de nexos, hasta el Todo, donde el tiempo y el concepto parecen ser la misma cosa, según nos dice la ciencia. Pero necesita también nexos éticos que sujeten su concepto de sí mismo a la vida. El principal de ellos es la fidelidad.

X

Por Naturaleza, el hombre es sensible a las imágenes que proyecta sobre sí mismo. Que haya algo en el hombre que merezca el nombre de «humanidad» y, por lo tanto, de «daimónico» o «angelical» no es evidente de por sí. No descartemos, pues, que al decir «humanidad» estemos haciendo una profesión de fe, pero no nos apresuremos tampoco a despreciar el peso de la fe en las cosas humanas, porque lo que es el hombre no es independiente de las ilusiones que proyecta sobre sí mismo. Por eso es inquietante la crítica despiadada del concepto de humanismo que hoy se está llevando a cabo en las facultades de humanidades.

XI

Ningún otro animal se inquieta por los excluidos de su autodelimitación.

XII

Por Naturaleza el ser humano puede ser inhumano. Pero también puede seguir al ángel. Abundan los ejemplos para lo uno y para lo otro. El heroísmo moral del hombre que, por medio de la virtud, se crea a sí mismo, existe. Pero también existe el depravado. El siglo XX ha conocido a este último hasta la náusea. En los campos de exterminio ocurrieron cosas más reales que posibles. Durante la mayor parte de la historia, el rostro del esclavo ha sido para su amo el frontal de un utensilio vivo. Y hoy, cuando ya llevamos avanzado el siglo XXI, sigue habiendo personas que cuando miran a otras sólo ven una parte de su patrimonio.

XIII

Recojo estas palabras de *El pentateuco de Isaac*, la memorable autobiografía de Angel Wagenstein:[2] «Era una ley del campo de concentración obedecer ciegamente a toda orden pronunciada en alemán por quien fuera. Otra regla a la que hacía tiempo estábamos acostumbrados y que se había convertido en parte de nuestra naturaleza [...] era mirar a las botas de los jefes y nunca a la cara: un privilegio humano del que nosotros estábamos privados por causa de las sospechas de los antropólogos respecto a nuestra integridad racial e incluso a nuestra pertenencia a la especie *Homo sapiens*».

La prohibición de mirar hacia arriba es, en la intención del verdugo, la imposición de la deshumanización al preso.

«La humanidad consiste en exterminar a los enemigos», sostenía Bertrand Barère de Vieuzac, el 22 de mayo de 1794 en un discurso ante la Convención. De la Revolución francesa hasta

nuestros días, a lo largo de lo que podríamos llamar la época de las ideologías, no han faltado los que han amado tanto su idea de humanidad que han detestado a todo hombre que estuviera por debajo del mismo.

«Cuanto más amo a la humanidad —proclama un personaje de *Los hermanos Karamazov*— menos me gustan los hombres.»

XIV

Por Naturaleza el hombre se humaniza en el mundo de la vida. El mundo de la vida tiene héroes morales y personas depravadas, pero también sus pequeños héroes circunstanciales que hacen posible «el factor humano». Con todas sus limitaciones, en el mundo de la vida resulta más difícil ser un depravado cotidiano que un héroe circunstancial.

Este mundo imperfecto y frágil necesita hoy, con urgencia, el apoyo de filosofías que lo defiendan y, con él, defiendan también al hombre desencajado, al ángel, a la prudencia, al libre albedrío, a la voluntad, al yo, a la identidad, a la fidelidad, a las distintas formas del *syn-*. Necesita de filósofos que se opongan a su reducción ideológica y científica, y a los soberbios empeñados en convencer al ciudadano que cuando dice que quiere A, en realidad quiere B, pero pide A porque tiene su deseo colonizado.

XV

En el mundo de la vida aún siguen teniendo sentido términos como «humanidad», «humano» o «inhumano». Y mientras lo humano siga siendo un valor en el mundo de la vida, la natalidad juegue a su favor y el hombre fronterizo continúe mirando con ambición de explorador al horizonte, hay esperanza. Pero es urgente decirle al hombre del mundo de la vida que tiene razón cuando proyecta sobre sí mismo los prejuicios del humanismo; que hace bien confiando en la *eudoxia* y la *orthé doxa*.

XVI

La preservación de la heterogeneidad noética del Todo es la primera línea de defensa de lo humano contra la verdad de la Naturaleza.

XVII

La colonización emotivista del mundo de la vida pretende hacernos creer que la dignidad ya no está ni en lo que se es ni en lo que se hace, sino en lo que se padece.

XVIII

Por Naturaleza el hombre juega imprudentemente con sus límites. Aceptemos que la humanidad no ha otorgado a nadie plenos poderes para hablar en su nombre y que, por lo tanto, la idea de humanidad, es decir, de la inalienable dignidad que toda persona comparte con cualquier persona por el mero hecho de ser humano, puede ser puesta en cuestión. No podemos descartar que, en el futuro, el hombre sea visto como un virus para el hombre, y no hay duda de que en nuestras universidades hoy se conceden créditos a estudiantes que se dedican a deconstruir el humanismo. No le faltaba razón a Alexandre Kojève cuando aseguraba que ningún animal puede ser esnob. El esnobismo, sin embargo, se desarrolla esplendorosamente en nuestras universidades.

XIX

No conocemos ningún animal que tenga la pretensión de ser transanimal, pero nada hay más moderno entre los hombres que defender las subjetividades nómadas y la emigración colectiva a lo transhumano. Nada subraya más el excepcionalismo humano que lo hiperbólico de las demandas que le dirigimos al hombre.

XX

Por Naturaleza, el mundo de la vida necesita la guía precaria de la prudencia. Hemos sostenido que el nihilismo es el resultado del fracaso de la sustitución de la prudencia por la ciencia. Las cosas humanas tienen más que ver con motivos que con causas y más con la teleología que con la etiología (de ahí la heterogeneidad noética del todo y la propia heterogeneidad interna de un mundo de la vida).

El intento de sustituir la prudencia por una guía más fiable pone de manifiesto la desconfianza del hombre hacia sí mismo, pero el saber que diseña las tecnologías —comenzando por la bomba y siguiendo por las no-cosas— no puede ser el mismo que decida su uso.

XXI

La ciencia no nos ama (tampoco nos odia). Se limita a seguir los imperativos de la probidad, pero la probidad que muestra la verdad de la naturaleza no casa bien con la prudencia que aconseja cubrir la verdad natural con un velo.

XXII

La ley, en última instancia, no tiene otra misión que la de hacernos olvidar la Naturaleza.

XXIII

Por Naturaleza el hombre tiene la condición de bisagra. En el transfinito (el hombre) se da la inevitable conciencia de la problemática copertenencia del tiempo y del concepto. Es la conciencia bisagra de las dimensiones del *syn-*. Mantenerse firme en esa conciencia es mantenerse lejos del último hombre y del fin

de la historia, es decir, de la zoonomía del poshumano.

XXIV

El último hombre es el que cree haber encontrado su encaje definitivo en el mundo y ni problematiza los límites ni pierde el tiempo interrogándose por su constitución fronteriza. El Todo es para él un exceso conceptual y lo aparta de sí mismo para ahorrarse pesadas digestiones.

XXV

Por Naturaleza el hombre es capaz de mantener la fidelidad a lo mejor que ha sido. Aquí radica su posibilidad de hacer de su vida una obra de arte y no una mera recolección de experiencias heterogéneas de sí mismo.

XXVI

Por Naturaleza puede disfrutar del lujo de ser daimónico y construir una imagen no fragmentaria de sí mismo a partir de las mejores imágenes de lo mejor que ya ha sido.

XXVII

Por Naturaleza no existen repúblicas de individuos naturales.

XXVIII

El hombre del mundo de la vida es el humano que ha dejado atrás al animal. Deconstruyamos el mundo de la vida y caeremos en la Naturaleza.

XXIX

Por Naturaleza el hombre está obligado a ser algo, porque no tiene suficiente con el mero ser.

XXX

Afirmarse en su esencia significa para el hombre aceptar su condición de ser del entrambos.

XXXI

En estos tiempos en que el *Homo therapeuticus* parece estar sustituyendo al *politicus*, deberíamos cuidar nuestras pequeñas imperfecciones casi como si fueran virtudes.

XXXII

La mayor prueba de la fragilidad del hombre es lo fácil que se olvida de su fragilidad.

XXXIII

Es soberano el que consigue hacer creíble una determinada relación entre lo real y lo posible.

XXXIV

El ser del límite es la diferencia. Si la claridad asusta, es porque asusta la definición.

XXXV

Unos consideran al hombre como un problema a resolver. Otros lo aceptamos como un enigma cuya resolución acabaría con lo humano.

XXXVI

La más grande ironía: sin ironía, la realidad nos devora.

XXXVII

La ilusión de reemplazar la religión por la ciencia de la naturaleza sólo da de sí ideologías más insípidas que la religión y tan pequeñas que en ellas no cabe la naturaleza.

XXXVIII

La ciencia estudia las cosas incapaces de proyectar ilusiones sobre sí mismas.

XXXIX

El hecho de que exista algo como la naturaleza parece ser, a la vez, un hecho natural y reacio a ser tematizado por la ciencia.

XL

Nadie es sólo contemporáneo de su presente. Por eso la voluntad de estar al día exige, para su satisfacción, no estar del todo al día, para poder observar el presente desde fuera.

XLI

El filósofo le dice al hombre corriente que posiblemente no sepa lo que dice cuando habla de amor. El hombre corriente le pregunta al filósofo si saber eso le ayuda a ser amado.

XLII

La renuncia al límite es la libertad del mediocre.

XLIII

La tragedia es la comedia más el tiempo.

XLIV

Tarde o temprano descubrimos tres cosas relevantes: que estamos condenados a vivir en el mundo en que vivimos; que todo presente está hecho con la inteligencia disponible en el pasado y que no está nada claro que seamos más inteligentes que nuestros padres y abuelos.

Notas

1. Proust, Marcel, *À la recherche du temps perdu: Du côté de chez Swann*, Gallimard, París (Francia), tomo 1, 1919-1927, p. 13.

2. Nombre de época o de evento geológico propuesto por una parte de la comunidad científica para reemplazar al —o caracterizar el momento actual del— Holoceno, la época presente del período Cuaternario del planeta, debido al significativo impacto global que las actividades humanas estarían teniendo sobre los ecosistemas terrestres. *(N. del e.)*

1. Fr. 7, Heinze: Aristóteles, *Tópicos*, VI, 141 a 6.

2. Lévinas, Emmanuel, «Mesianismo y universalidad», *Difícil libertad*, Caparrós Editores, Madrid, 2004, p. 121.

3. Llull, Ramon, «Prólogo», *Llibre de meravelles*, Ed. Barcino, Barcelona, 1937, p. 26.

4. Daston, Lorraine, *Contra la naturaleza*, Herder, Barcelona, 2021.

5. Proclo, *Elementos de teología*, Trotta, Madrid, 2017, XVII y ss.

6. *Op. cit.*, *Elementos de teología*, CXC.

7. Rousseau, Jean-Jacques, «Discurso sobre el origen y fundamentos de la desigualdad entre los hombres», *Escritos de combate*, Alfaguara, Madrid, 1979, p. 159.

8 . Ramiro Rico, Nicolás, *El animal ladino y otros estudios políticos*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.

9. Pérez de Ayala, Ramón, «Tragedias literarias», *Apostillas y divagaciones*, Editorial Cultura Hispánica, Madrid, 1976.

10. *Locus iste* es una pieza musical basada en un texto religioso —un motete—, compuesto por Anton Bruckner en 1869.

1. Biblia Torres Amat (1825). [Los términos latinos entre paréntesis son de la Vulgata.]

2. Shestov, Lev, *Apoteosis de lo infundado*, Hermida Editores, Madrid, 2015, p. 46.

3. I Jn 2: 9-11.

4. 1 Jn 4: 16.

1. Marx, Karl, *El capital* [versión digital], Marxists Internet Archive, 2003. Disponible en: <https://www.marxists.org/espanol/m-e/1860s/palp67s.htm>.

2. Gramsci, Antonio, *Quaderni dal carcere*, Q3.43, Einaudi, Turín (Italia), 2014.

3. Ortega y Gasset, José, «Sobre un Goethe bicentenario», *Obras completas*, Taurus, Barcelona, 2010, p. 4.

4. Véase: <https://www.bfmtv.com/politique/fin-de-l-abondance-a-quoi-macron-prepare-t-il-les-francais_AV-202208250181.html>.

5. Término originario del inglés que actualmente se aplica a una cierta cultura, movimiento o moda de activismo intransigente y a menudo naíf que consiste, según el *Diccionario Webster-Merriam*, en ser «consciente y [estar] activamente atento a hechos y temas importantes (especialmente temas de justicia racial y social)». *(N. del e.)*

6. Kurzweil, Ray, *La singularidad está cerca*, Lola Books, Berlín (Alemania), 2021.

1. Disponible en: <https://www.extinctionrebellion.es/>.

2. Danowski, Déborah y Viveiros de Castro, Eduardo, *The Ends of the World*, Polity Press, Cambridge (Reino Unido), 2016.

3. Nancy, Jean-Luc, *L'équivalence des catastrophes (aprés Fukushima)*, Galilée, París (Francia), 2021.

4. Nancy, Jean-Luc, *La piel frágil del mundo*, De Conatus, Madrid, 2021, p. 20.

5. Ehrlich, Paul R., *The Population Bomb*, Ballantine Books, Nueva York (Estados Unidos), 1968.

6. Bailey, Norman, «Everybody Loves a Good Apocalypse», *Reason*, 15 de noviembre de 2015.

7. Herman Kahn, *The Coming Boom*, Simon&Schuster, Nueva York (Estados Unidos), 1982.

8. Entrevistado en *El País* por Marc Bassets, 31 de marzo de 2019.

9. Latour, Bruno, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*, Taurus, Barcelona, 2021.

1. Arias Maldonado, Manuel, *Antropoceno*, Taurus, Barcelona, 2018. Arias Maldonado cita estas palabras de Paul Crutzen y Will Steffen: «La Tierra opera actualmente en una modalidad para la que no tenemos analogía»: Crutzen, Paul Jozef y Steffen, Will, «How Long Have We Been in the Anthropocene», *Climatic Change*, 61, 3, (2003), pp. 251-257.

1. Hunyadi, Mark, *Je est un clone: L'éthique à l'épreuve des biotechnologies*, Seuil, París (Francia), 2004.

2. O’Connell, Mark, *To Be a Machine*, Random House, Barcelona. 2017.

3. Cortina, Albert, «Transhumanismo y singularidad tecnológica», Cortina, Albert, Serra, Miguel Ángel (coords.), *Humanidad infinita. Desafíos éticos de las tecnologías emergentes* (pp. 45-85), Ediciones Internacionales Universitarias, Madrid, 2016.

4. Negro, Dalmacio, *El mito del hombre nuevo*, Encuentro, Madrid, 2009.

5. Habermas, Jünger, *El futuro de la naturaleza humana*, Paidós, Barcelona, 2002.

6. Berdiaev, Nicolas, *El sentido de la historia*, Encuentro, Madrid, 1979, pp. 165-166.

7. Rousseau, Jean-Jacques, *Pygmalion*, Éditions Université-Conservatoire de Musique, Ginebra (Suiza), 1997.

1. Rees, Martin, *Nuestra hora final*, Crítica, Barcelona, 2004.

2. Rees, Martin, *On the Future: Prospects for Humanity*, Princeton U. P., Princeton (Estados Unidos), 2018.

3. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

4. Sellars, Wilfrid, «Philosophy and the Scientific Image of Man», Colodny, Robert (ed.), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburg, (Estados Unidos), 1962, pp. 35-78.

5. «Si la vérité est triste, nous aurons du moins la consolation de l'avoir trouvée selon les règles; on pourra dire que nous aurions mérité de la trouver plus consolante; nous nous rendrons ce témoignage que nous aurons été avec nous-même d'une sincérité absolue [...] Dans l'hypothèse où l'homme ne serait qu'un être à la destinée finie, la vertu qu'un raffinement de l'égoïsme, la religion qu'une chimère [...] celui qui aura consacré sa vie au vrai ne sera pas plus dupé que les autres.»

Renan, Ernest, *De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation*, Michel Lévy Frères, París (Francia), 1862, p. 29.

6. Péguy, Charles, *De la grippe, Encore de la grippe, Toujours de la grippe*, Éditions Bartillat, París (Francia) 2020.

7. Brassier, Ray, *Nihil desencadenado*, Materia Oscura, Segovia, 2017, p. 418.

8. Mack, Katie, *El fin de todo*, Crítica, Barcelona, 2021.

9. Nietzsche, Friedrich, «Sobre verdad y mentira en sentido extramoral», *Obras completas*, I, Ediciones Prestigio, Buenos Aires (Argentina), 1970, p. 543.

10. Unamuno, Miguel, *Del sentimiento trágico de la vida*, Globus, Madrid, 2011, p. 111.

1. Löwith, Karl, «Martin Heidegger y Franz Rosenzweig», *Heidegger, pensador de un tiempo indigente*, FCE, Buenos Aires (Argentina), 2006, p. 124.

2. De las aguas de estos versos, a los que Schubert pondrá música, beberán con fruición F. Schlegel, Nietzsche, Turgeniev, Flaubert, Daudet, Goncourt, Gide...

3. Derrida, Jacques, *Sobre un tono apocalíptico adoptado recientemente en filosofía*, Siglo XXI, Ciudad de México (México), 1994. Edición original: *D'un ton apocalyptique adoptée naguère en philosophie*, Galilée, París (Francia), 1983. En Derrida, J., *Cómo no hablar y otros textos*, Proyecto A Ediciones, Rubí, 1997, se encuentra un artículo que completa la visión de este filósofo sobre este asunto: «No apocalypse, not now (a toda velocidad, siete misiles, siete misivas)», pp. 139-158.

4. Darío, Rubén, *Sonatina*, Kalandraka Editorial, Pontevedra, 2002.

1. Platón, *Timeo* 28 a.

2. Eliot, Thomas S., *Cuatro cuartetos*, Lumen, Barcelona, 2016, pp. 42-43.

3. Platón, *Menón* 97 c.

4. Platón, *República* 480 a, *Fedro* 275 b, *Filebo* 49 a, d. Defiende Eugenio Trías que «la expresión magnífica de Platón de "opinión recta" (*orthé doxa*) [...]. Se funda en su carácter autoconsciente de opinión, de *doxa*, a distancia infinita de la inclinación o tentación de concebir dicha proposición como principio firme o dogma. Sólo opinión abierta a revisión crítica cabe formular sobre lo incierto. La imposible ciencia límite sobre el límite [...] es en rigor *doxología*»: Trías, Eugenio, «Los límites del mundo», *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutenberg-Círculo de lectores, Barcelona, 2009, pp. 733-1012.

5. Wittgenstein, Ludwig, *Observaciones sobre «La rama dorada» de Frazer,* Tecnos, Madrid, 1992.

6. Safranski, Rüdiger, *Nietzsche. Biografía de su pensamiento*, Tusquets, Barcelona, 2002, p. 51.

7. Leopardi, Giacomo, «Dialogo della Natura e di un Islandese» en *Operetti morale*, Ant. Fort. Stella e Figli (Tipografia Manini), Milán (Italia), 1824.

8. Latour, Bruno, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*, Taurus, Barcelona, 2021.

9. Margulis, Lynn, *Symbiotic Planet: A New Look at Evolution*, Weidenfeld & Nicholson, Londres (Reino Unido), 1998. Disponible en español: *Planeta simbiótico: un nuevo punto de vista sobre la evolución*, Editorial Debate, Barcelona, 2002.

10. D'Ors, Eugenio, *La filosofía del hombre que trabaja y que juega*, Libertarias/Prodhufi SA, San Lorenzo del Escorial, 1995.

11. Bayo, Ciro, *Lazarillo español*, Espasa-Calpe, Madrid, 1965, p. 198.

12. Dennet, Daniel, *La libertad de acción*, Gedisa, Barcelona, 2000.

13. *Op. cit.*, p. 191.

14. «Los todos históricos no son sumas matemáticas, sino agregados de elementos heterogéneos que hacen imposible la aplicación explicativa de leyes históricas. Esta heterogeneidad es además una condición de posibilidad de la historia. Los conjuntos históricos forman una pluralidad internamente heterogénea.» Puelles, Antonio Millán, *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

15. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

16. Ramiro Rico, Nicolás, *El animal ladino y otros estudios políticos*, Alianza Universidad, Madrid, 1980.

17. García Morente, Manuel, *Ideas para una filosofía de la historia de España*, Universidad de Madrid, Madrid, 1943.

18. Meillassoux, Quentin, *Après la finitude: Éssai sur la nécéssité de la contingence*, Seuil, París (Francia), 2015.

19. Hierro, José, *Vida*, *Cuaderno de Nueva York*, Hiperión, Madrid, 1998.

1. Husserl, Edmund, *La crisis de las ciencias europeas y la fenomenología*, Prometeo Editorial (edición original de 1936), Buenos Aires (Argentina), 2008.

2. Zubiri, Xavier, *Naturaleza, Historia, Dios*, Editora Nacional, Madrid, 1944.

3. Conversación con George Steiner en Capdevila, Carles, *Entendre el món*, Arcàdia, Barcelona, 2015.

4. Feder Kittay, Eva, *Learning from My Daughter: The Value and Care of Disabled Minds*, Oxford University Press, Oxford (Reino Unido), 2019. Véase también de esta misma autora «The Moral Significance of Being Human», *Proceedings and Addresses of the American Philosophical Association*, enero de 2017.

5. Machado, Antonio, *Juan de Mairena*, Espasa-Calpe, Madrid, 1936.

6. Enzensberger, Hans Magnus, *Tumulto*, Malpaso, Barcelona, 2015.

7. Dostoievski, Fiódor, *Memorias del subsuelo*, Colihue, Buenos Aires (Argentina), 2006, p. 10.

1. Bourdieu, Pierre, *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona, 2013.

2. Žižek, Slavoj, *Robespierre. Virtud y terror*, Akal, Madrid, 2011.

3. Badiou, Alain, *L'être et l'événement: Tome 2, Logiques des mondes (L'ordre philosophique)*, Seuil, París (Francia), 2006.

4. Disponible en: <https://www.lemonde.fr/livres/article/2017/06/23/alain-badiou-c-est-la-france-entre-1792-et-1794-qui-fonde-mon-amitie-pour-ce-pays_5149787_3260.html>.

5. Arias Maldonado, Manuel, «Una controversia alemana», *Revista de Libros*, 8 de septiembre de 2021.

6. Morrison, Toni, *Playing in the Dark: Whiteness and the Literary Imagination*, Harvard University Press, Cambridge (Estados Unidos), 1992, pp. 16-17. Disponible en español: *Jugando en la oscuridad: el punto de vista blanco en la imaginación literaria*, Editorial del Oriente y del Mediterráneo, Guadarrama, 2019.

7. Benardete, Seth, *The Being of the Beautiful*, The University of Chicago Press, Chicago (Estados Unidos), 2007.

8. Lukianoff, Greg y Haidt, Jonathan, *The Coddling of the American Mind: How Good Intentions and Bad Ideas Are Setting Up a Generation for Failure*, Penguin, Londres (Reino Unido), 2019.

9. Roudinesco, Elisabeth, *Soi-même comme un roi: Essai sur les dérives identitaires*, Seuil, París (Francia), 2021.

10. Lukianoff, Greg y Haidt, Jonathan, *La transformación de la mente moderna*, Deusto, Barcelona, 2019.

11. Campbell, Bradley y Manning, Jason, «Microaggression and Moral Cultures», *Comparative Sociology*, 13 (6), (2004), pp. 692-726.

12. DiAngelo, Robin, *White Fragility: Why It's So Hard to Talk to White People About Racism*, Beacon Press, Boston (Estados Unidos), 2018.

13. DiAngelo, Robin, *Nice Racism: How Progressive White People Perpetuate Racial Harm*, Beacon Press, Boston (Estados Unidos), 2021.

14. Baird, Robert P., «The Invention of Whiteness: the Long History of a Dangerous Idea», *The Guardian*, 20 de abril de 2021. Disponible en: <https://www.theguardian.com/news/2021/apr/20/the-invention-of-whiteness-long-history-dangerous-idea>.

1. González-Ruano, César, «Octubre de 1951», *Diario íntimo (1951-1965)*, Taurus, Barcelona, 1970.

2. De Waal, Frans, *El último abrazo*, Tusquets, Barcelona, 2019.

3. Capograsi, Giuseppe, *El individuo sin individualidad*, Encuentro, Madrid, 2015.

4. Locke, John, *Ensayo sobre el entendimiento humano*, II, XX, FCE, Ciudad de México (México), 2006.

5. Leontiev, Alekséi N., *Problemy razvitiya psikhi*, 2.ª ed., Mysl', Moscú (Rusia), 1965.

6. Girard, René: *Mensonge romantique et vérité romanesque*, Grasset, París (Francia), 1961; *Des choses cachés depuis la fondation du monde*, Grasset, París (Francia), 1978, y *Je vois Satan tomber comme l'éclair*, Grasset, París (Francia), 1999.

7. Millán Puelles, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1952.

8. Palacios, Leopoldo Eulogio, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

9. Platón, *República* 438 a y *Lisis* 222 a.

10. Platón, *República* 439 c.

11. Platón, *República* 591 b-c.

12. Zambrano, María, *Claros del bosque*, Seix Barral, Barcelona, 1990, p. 21.

13. De Santos Otero, Aurelio (ed.), *Los evangelios apócrifos*, BAC, Madrid, 1963.

14. Malón de Chaide, Pedro, *La conversión de la Magdalena*, Escritores del siglo XVI, Tomo I, Rivadeneira, Madrid, 1862, p. 329.

15. Osuna, Pedro, *Tercer vocabulario espiritual*, XIV, 2; en Zolla, Elémire, *Los místicos de Occidente, IV*, Paidós, Barcelona, 2000, p. 201.

16. Baudrillard, Jean, *La Transparence du Mal: Essai sur les phênomènes extrêmes*, Editions Galilée, París (Francia), 1990. Disponible en español: *La transparencia del mal*, Anagrama, Barcelona, 1991, p. 9.

17. Olivier, Jean-Michel, *Après l'orgie*, De Fallois/L'Age d'Homme, 2012.

18. Dalí, Salvador, *Sí*, Ariel, Barcelona, 1977.

1. Sellars, Wilfrid, «Philosophy and the Scientific Image of Man», Colodny, Robert (ed.), *Frontiers of Science and Philosophy*, University of Pittsburgh Press, Pittsburgh (Estados Unidos), 1962, pp. 35-78. Reproducido en Sellars, Wilfrid, *Science, Perception and Reality*, Routledge & Kegan Paul, Londres (Reino Unido), 1963, pp. 1-40.

1. Un ensayo de esta historia es lo que nos ofrecen Monique Atlan y Roger-Pol Droit en su libro *Le sens des limites*, Les Éditions de l'Observatoire, París (Francia), 2021.

2. Platón, *República* 436 b.

3. Platón, *Leyes* 944 a, 867 b, 943 e.

4. Platón, *Timeo* 52 b.

5. Platón, *Leyes* 772 b.

6. Maistre, Joseph de, *Sobre la soberanía popular*, Escolar y Mayo, Madrid, 2014, p. 148.

7. Haraway, Donna J., *Staying with the Trouble*, Duke University Press, Durham (Estados Unidos), 2016.

8. Anders, Günther, *La obsolescencia del hombre. II. Sobre la destrucción de la vida en la época de la tercera revolución industrial*, Pre-textos, Valencia, 2011.

9. Haraway, Donna J., *Staying with the trouble*, Duke University Press, Durham (Estados Unidos), 2016.

10. Citado en Michéa, Jean-Claude, *Le Complex d'Orphée. La Gauche, les gens ordinaires et la religión du progres*, Flammarion, París (Francia), 2011.

11. Disponible en: <https://news.sky.com/story/oli-london-british-influencer-defends-identifying-as-korean-after-surgery-to-look-like-bts-star-12344765>.

12. Han, Byung-Chul, «La emergencia viral y el mundo de mañana», *El País*, 22 de marzo de 2020. Disponible en: <https://elpais.com/ideas/2020-03-21/la-emergencia-viral-y-el-mundo-de-manana-byung-chul-han-el-filosofo-surcoreano-que-piensa-desde-berlin.html>.

1. Ibañes, Laura G., «Santiago Moreno: “Los rebrotes eran inevitables, pero no deberíamos haber llegado a la transmisión comunitaria”», *El Mundo*, 14 de septiembre de 2020. Disponible en: <https://www.elmundo.es/ciencia-y-salud/salud/2020/09/14/5f5e59ef21efa0d71e8b45bc.html>. El 21 de enero del 2020, María Neira había declarado, según la Cadena Ser: «Es poco probable que el coronavirus de China llegue a España». Véase: <https://cadenaser.com/programa/2020/01/21/hoy_por_hoy/1579589139_756738.html>.

2. Véase: <https://www.vatican.va/roman_curia/pontifical_academies/acdlife/documents/rc_pont-acd_life_doc_20200722_humanacomunitas-erapandemia_sp.html>.

3. Boff, Leonardo, «Coronavirus: autodefensa de la propia Tierra», *Reflexión y liberación*, 27 de marzo de 2020.

4. Según Bruno Latour, «la deforestación del sur de China brindó a la COVID-19, como es sabido, grandes oportunidades». Latour, Bruno, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*, Taurus, Barcelona, 2021, p. 84.

5. Zamora Bonilla, Jesús, *Contra apocalípticos*, Shackleton Books, Barcelona, 2021.

6. Kallis, Giorgio, Paulson, Susan, D'Alisa, Giacomo y Demaría, Federico, *The Case for Degrowth*, Polity Press, Oxford (Reino Unido), 2020.

7. Wallace-Wells, David, *El planeta inhóspito. La vida después del calentamiento*, Debate, Barcelona, 2019; Scranton, Roy, *Learning to Die in the Anthropocene: Reflections on the End of a Civilization*, City Lights Books, San Francisco (Estados Unidos), 2015.

1. Finkielkraut, Alain, *Des animaux et des hommes*, Stock, París (Francia), 2018.

2. Mancuso, Stefano, *La nación de las plantas*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2020; *El futuro es vegetal*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2017, y *El increíble viaje de las plantas*, Galaxia Gutemberg, Barcelona, 2019.

3. Basl, John, *The Death of the Ethic of Life*, Oxford University Press, Oxford (Reino Unido), 2019.

4. Luke Tim Luk, «The Dreams of Deep Ecology», *Telos*, 76, verano de 1988.

5. Peluchon, Corine, *Manifiesto animalista*, Reservoir Books, Barcelona, 2018.

6. De Waal, Frans, *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que cuentan de nosotros*, Tusquets, Barcelona, 2019.

7. Véase: <https://www.abc.es/recreo/abci-emotivo-mensaje-paciente-85-anos-deterioro-cognitivo-mama-no-olvido-202105071749_noticia.html?ref=https%3A%2F%2Fwww.google.com%2F>.

8. Derrida Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.

9. Charles Patterson es autor de *Eternal Treblinka: Our Treatment of Animals and the Holocaust*, Lantern Books, Nueva York (Estados Unidos), 2002. Disponible en español: *¿Por qué maltratamos tanto a los animales?*, Milenio, Lleida, 2008.

10. Donaldson, Sue y Kymlicka, Will, *Zoópolis: una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

11. Esposito, Roberto, *Bios. Biopolítica y filosofía*, Amorrortu, Madrid, 2006.

12. Deichmann, Ute, *Biologists under Hitler*, Harvard University Press, Cambridge (Estados Unidos), 1996; Klopfer, Peter, «Konrad Lorenz and the National Socialists: on the Politics of Ethology», *International Journal of Comparative Psychology*, 7, 4 (1994), pp. 202-208; Kalikow, Theodora J., «Konrad Lorenz on Human Degeneration and Social Decline: a Chronic Preoccupation», *Animal Behaviour*, vol. 164, (junio de 2020), pp. 267-272.

13. Morton, Timothy, *El pensamiento ecológico*, Paidós, Barcelona, 2018.

14. Despret, Vinciane, *¿Qué dirían los animales... si les hiciéramos las preguntas correctas?*, Cactus, Buenos Aires (Argentina), 2018.

15. «Muchos dirán que es increíble que una hembra de ave sepa apreciar sutiles matices y elegantes dibujos. Es sin duda portentoso que tenga ese gusto casi humano. Quien crea poder valorar con seguridad el discernimiento y el gusto de los animales inferiores tal vez niegue que la hembra del faisán sepa apreciar tan refinada belleza; pero entonces tendrá que admitir que el extraordinario comportamiento del macho durante el cortejo, cuando exhibe toda la hermosura de su plumaje, carece de sentido.» Darwin, *El origen del hombre y la selección en relación al sexo*, Edaf, Madrid, 1982.

16. Claudel, Paul, *Positions et propositions*, Gallimard, París (Francia), 1934, p. 253. No por casualidad Bachelard recoge con entusiasmo esta frase en *El aire y los sueños*.

1. Ferrer, Sergio, «Jane Goodall: “Es arrogante pensar que somos diferentes de los chimpancés”», *El Confidencial*, 29 de mayo de 2015. Disponible en: <https://www.elconfidencial.com/tecnologia/2015-05-29/jane-goodall-primates-chimpances_862411/>.

2. Jane Goodall, en su conferencia «Lo que nos separa de los simios» en TED. Véase: <https://www.ted.com/talks/jane_goodall_what_separates_us_from_chimpanzees>.

También en: Mendoza, Virginia, *Jane Goodall: Una revolucionaria en la investigación del mundo animal*, RBA Libros, 2019.

3. Wolfe, Cary, *Before the Law*, University of Chicago Press, Chicago (Estados Unidos), 2013.

4. Pouydebat, Emmanuelle, *Inteligencia animal*, Plataforma, Barcelona, 2017.

5. García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Ediciones EDIME, Madrid, 1957.

6. Bueno, Gustavo, «La nostalgia de la barbarie como antiglobalización», 2021. Disponible en: <https://filosofia.org/aut/gbm/2001zer.htm> y «Entrevista a Gustavo Bueno» en *ABC*, 8 de agosto de 2016. Disponible en: <https://www.abc.es/cultura/cultural/abci-ultima-entrevista-bueno-abc-espana-tenemos-cerebro-hecho-polvo-201608071438_noticia.html>.

7. Heidegger, Martin, *Conceptos fundamentales*, Alianza Universidad, Madrid, 1989.

8. Nagel, Thomas, *La última palabra*, Gedisa, Barcelona, 2000.

9. Scruton, Roger, *On Human Nature*, Princeton University Press, Princeton (Estados Unidos), 2017.

10. «Oh mon Déu, oh mon Déu, dau-me unes ales, o preneu-me les ganes de volar.» En *Ales*. En *Roser de tot l'any. Dietari de pensaments religiosos*, 1894. En *Totes les obres*, vol. III, Proa, Badalona, 2005, p. 911.

11. Millán Puelles, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones científicas, Madrid, 1952.

1. Ortega y Gasset, José, «La idea de principio en Leibniz y la evolución de la teoría deductiva», *OC* IX (2009), pp. 929-1048.

2. Boecio, *De las divisiones*, Encuentro, Madrid, 2008, p. 55.

3. Epicteto, *Pláticas*, Alma Mater, Barcelona, 1958, p. 78.

4. Epicteto, *Pláticas* I.14.11-17.

5. Platón, *Filebo* 16 d.

6. Platón, *Filebo* 15 d

7. Platón, *Sofista* 259 e y *Teeteto* 202 b.

8. Platón, *Sofista* 262 c.

9. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, Madrid, 1913, p. 43.

10. *Thou canst not prove the Nameless, O my son,*

Nor canst thou prove the world thou movest in,Thou canst not prove that thou art body alone,Nor canst thou prove that thou art spirit alone,Nor canst thou prove that thou art both in one:Thou canst not prove thou art immortal, noNor yet that thou art mortal—nay my son,Thou canst not prove that I, who speak with thee,Am not thyself in converse with thyself,For nothing worthy proving can be proven,Nor yet disproven: wherefore thou be wise,Cleave ever to the sunnier side of doubt,And cling to Faith beyond the forms of Faith!

11. García Bacca, Juan D., *Invitación a filosofar*, La Casa de España en México, 1940.

12. Trías, Eugenio, «Pensar la religión», *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutemberg-Círculo de lectores, Barcelona, 2009.

13. Trías, Eugenio, «Los límites del mundo», *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutemberg-Círculo de lectores, Barcelona, 2009, pp. 733-1012.

14. *Op. cit.*, pp. 1009-1255.

15. Sor Juana Inés de la Cruz, *El sueño*, *Obras completas,* vol. I, FCE, Ciudad de México (México), 2004, pp. 335-359.

16. Trías, Eugenio, «Ciudad sobre ciudad», *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutemberg-Círculo de lectores, Barcelona, 2009, pp. 1389-1499.

17. Soljénistyne, Alexandre, *Le déclin du courage*, Les Belles Lettres, París (Francia), 2014.

18. Platón, *Fedro* 246 b.

19. *Op. cit.*, 255 d.

20. Platón, *Fedón* 80 b-e.

21. Wittgenstein, Ludwig, *Sobre la certeza*, Gedisa, Barcelona, 2008.

22. Gómez-Alonso, Modesto y Pérez Chico, David, «Epistemología de los goznes y escepticismo», *Disputatio*, vol. 8., n.º 11 (2019), pp. 293-325.

1. Julio Caro Baroja lo bautizó, en un famoso artículo, como «superhombrecito». Caro Baroja, Julio, «El superhombrecito y su pareja», *El País*, 3 de julio de 1983. Disponible en: <https://elpais.com/diario/1983/07/03/opinion/426031218_850215.html>.

2. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Globus Comunicación, Madrid, 2011, pp. 35-36.

3. Kojève, Alexandre, *Introduction à la lecture de Hegel*, Gallimard, París (Francia), 1947, p. 436. Véase también el comentario de Agamben, Giorgio, *Lo abierto. El hombre y el animal*, Adriana Hidalgo Editores, Buenos Aires (Argentina), 2006.

4. Fukuyama, Francis, *The End of History and the Last Man*, Free Press, Nueva York (Estados Unidos), 1992.

5. Nietzsche, Friedrich, *Así habló Zaratustra*, Alianza, 9.ª ed., Madrid, 1981, pp. 39-40.

6. Poe, Edgar A., «Ligeia», *Cuentos*, Alianza Editorial, Madrid, 1970, pp. 161-171.

7. Heidegger, Martin, *Interprétation de la Deuxième considération intempestive de Nietzsche*, Seminario de Friburgo del semestre de invierno de 1938-39, Gallimard, París (Francia), 2009.

8. Eulogio Palacios, Leopoldo, *Filosofía del saber*, Gredos, Madrid, 1962.

1. Bernal, John Desmond, *The World, the Flesh and the Devil*, Jonathan Cape, Londres (Reino Unido), 1970.

2. Kallis, Giorgios, *Límites*, Arcadia, Mount Pleasant (Estados Unidos), 2021.

3. Robeyns, Ingrid, *Wellbeing, Freedom and Social Justice: The Capability Approach Re-Examined,* Open Book Publishers, Cambridge (Reino Unido), 2017. También, «What, if Anything, is Wrong with Extreme Wealth», *Journal of Human Development and Capabilities*, 20:3 (2019), pp. 251-266.

4. Platón, *Leyes* 731 d.

5. *Op. cit.*, 906 с.

6. Platón, *República* 556 e.

7. Platón, *Leyes* 745 e-746 a.

8. *Op. cit.*, 30 b.

9. Nordhaus, William D., «A Review of the Stern Review on the Economics of Climate Change», *Journal of Economic Literature*, 45, n.º 3 (2007), pp. 686-702.

1. García Bacca, Juan David, *Antropología filosófica contemporánea*, Ediciones EDIME, Madrid, 1957.

2. Dennett, Daniel C., *Contenido y conciencia*, Gedisa, Barcelona, 1996.

3. Gillian, Rose, *Mourning Becomes the Law; Philosophy and Representation*, Cambridge U.P., Cambridge (Reino Unido), 1996.

4. Eagleton, Terry, *Humor*, Taurus, Barcelona, 2021.

5. Simmel, Georg, «La significación estética del rostro», *El individuo y la libertad*, Península, Barcelona, 1982; Lorite Mena, J., *El animal paradójico*, Alianza, Madrid, 1982, p. 113.

6. Ibn Hazm de Córdoba, *El collar de la paloma*, Alianza, Madrid, 1952.

7. Platón, *Fedro* 253 e.

8. Elio Arístides, *Discursos*, Gredos, Madrid, 1987.

9. Jenofonte, *Memorables* 4.30.

10. Platón, *Alcibíades* I24 a y ss.

11. Platón, *Banquete* 221 c-d.

12. Garrocho, Diego S., «Aprender a ser valientes», *Ethic*, 29 de marzo de 2022. Disponible en: <https://ethic.es/2022/03/aprender-a-ser-valientes/>.

13. Souriau, Étienne, *Tener un alma*, Cactus, Buenos Aires (Argentina), 2021. Sobre la edición original de 1938.

14. Taguieff, Pierre-André, *Julien Freund, au coeur du politique*, La Table Ronde, París (Francia), 2008.

15. Taylor, Benjamin, *Here We Are: My Friendship with Philip Roth*, Penguin Books, Londres (Reino Unido), 2020.

16. Sbarbi y Osuna, José María, *Florilegio o ramillete alfabético de refranes y modismos comparativos y ponderativos de la lengua castellana*, 1873.

17. Marrero, Vicente, *Historia de una amistad*, EMESA, Madrid, 1971.

18. Ibídem.

1. Bergson, Henri, *La risa*, Losada, Buenos Aires (Argentina), 1943.

2. Safranski, Rüdiger, *Cuánta verdad necesita el hombre*, Tusquets, Barcelona, 2013.

3. Buber-Neuman, Margarete, «Carta de agosto de 1920», *Milena*, Tusquets, Barcelona, 2017.

4. Rousseau, Jean-Jacques, Libro I de *Las confesiones*, Océano, Barcelona, 1999, pp. 12-14.

5. *Op. cit.,* Libro IX, pp. 389-391.

6. Stendhal, *Rojo y Negro*, Oveja Negra, Bogotá (Colombia), 1982, p. 543.

7. Nicol, Eduardo, *La agonía de Proteo*, Universidad Nacional Autónoma de México, Ciudad de México (México), 1981.

1. *Culturplaza*, «València rinde homenaje a Brines, el “escritor de la serenidad”», 13 de abril de 2021. Disponible en: <https://valenciaplaza.com/valencia-rinde-homenaje-a-brines-el-escritor-de-la-serenidad>.

2. Wilson, Eric C., *Contra la felicidad. En defensa de la melancolía*, Taurus, Barcelona, 2008.

3. Frishman, Elyse D. y Waasserman, Sue Ann (eds.), *Mishkan T'filah for Gatherings: A Reform Siddur*, CCAR Press, Nueva York (Estados Unidos), 2015, p. 191. «'Tis a fearful thing / to love what death can touch. / A fearful thing / to love, to hope, to dream, to be — / to be, / And oh, to lose. / A thing for fools, this, / And a holy thing, / a holy thing / to love. / For your life has lived in me, / your laugh once lifted me, / your word was gift to me. / To remember this brings painful joy. / 'Tis a human thing, love, / a holy thing, to love / what death has touched.»

4. Clarín, *Un discurso*, Librería de Fernando Fé, Madrid, 1891.

5. Lévinas, Emmanuel, *Dios, la muerte y el tiempo*, Cátedra, Madrid, 1993.

6. Unamuno, Miguel de, *Del sentimiento trágico de la vida*, Renacimiento, Madrid, 1913, p. 46-47.

1. Pereira, Gomez, *Antoniana Margarita*, Medina del Campo, 1554, pp. 21-22.

2. Finkielkraut, Alain, *Des animaux et des hommes*, Stock, París (Francia), 2018.

3. Francione, Gary L. «El error de Bentham (y el de Singer)», en *Teorema*, vol. XVIII/3, 1999, pp. 39-60 y *Animals, Property, and the Law,* Filadelfia Temple Universitty Press, Filadelfía (Estados Unidos), 1995.

4. Naaman Zhou, «Peter Singer Event Cancelled in New Zealand after Outcry over Disability Stance», *The Guardian*, 19 de febrero de 2019. Disponible en: <https://www.theguardian.com/world/2020/feb/19/peter-singer-event-cancelled-in-new-zealand-after-outcry-over-disability-stance?CMP=share_btn_fb>.

5. Francione, Gary, *Animals, Property, and the Law*, Filadelfia Temple University Press, Filadelfia (Estados Unidos), 1995.

6. Frye, Northrop, «Towards Defining an Age of Sensibility», *English Literary History*, 23.2 (1956), pp. 144-152; y Barker-Benfield, Graham J., *The Culture of Sensibility: Sex and Society in Eighteenth-Century Britain*, University of Chicago Press, Chicago (Estados Unidos), 1992.

7. Rousseau, Jean-Jacques, *Lettre à Christophe de Beaumont, archevêque de Paris* [1763], *OC* IV, La Pléiade, París (Francia), 1969, pp. 935-936.

8. Rousseau, Jean-Jacques, *Profession de foi du vicaire savoyard*; *OC* IV, La Pléiade, París (Francia), 1969, p. 601

9. Rousseau, Jean-Jacques, *Les Rêveries du prommeneur solitaire.*, Gallimard, París (Francia), 1972, IX, pp. 363 y ss.

10. Bentham, Jeremy, *Introduction to the Principles of Morals and Legislation*, The Clarendon Press, Oxford (Reindo Unido), 1879, p. 310.

11. Mitchell, Robert, *Sympathy and the State in the Romantic Era*, Routledge, Londres (Reino Unido), 2007.

12. Shelley, Mary, *Frankenstein*, Ariel, Barcelona, 2017, pp. 136-137.

13. Spinoza, Baruch, *Ética*, Proposición XLII de la parte V, Espuela de Plata, Sevilla, 2017.

14. Es tentador recoger la violencia simbólica (y a veces no exclusivamente simbólica) que se genera hoy en el interior del feminismo a partir del momento en que el género pugna por sustituir al sexo. No todas las mujeres se sienten cómodas con expresiones tan peculiares como «la maternidad ha sido excesivamente atribuida a las mujeres» y se resisten a referirse a las mujeres como «las que menstrúan». No es evidente, ni mucho menos, que el sexo pueda dejar de ser una **variable biológica fundamental** en el funcionamiento de los cuerpos. Por eso hay relevantes feministas que defienden que «dejemos los sexos donde están, sin pretender cambiarlos ni registral ni físicamente. Y aceptemos que cada persona viva como quiera, construya su imagen como quiera, se dedique a lo que le apetezca y ame a quien quiera. Respetemos los sexos, deconstruyamos los géneros», Subirats, Marina, «Respetemos los sexos, eliminemos los géneros: la cuestión trans», *La Voz del Sur*, 14 de julio de 2021. Disponible en: <https://www.lavozdelsur.es/opinion/respetemos-sexos-eliminemos-generos-cuestion-trans_262483_102.html>.

15. Colling, Sarat, *Animal Resistance in the Global Capitalist*, Michigan State University Press, East Lasing (Estados Unidos), 2021; Hribal, Jason, *Fear of the Animal Planet: Three Hidden History of Animal Resistance*, Counterpunch, Petrolia (Estados Unidos), 2020.

16. Hribal, Jason, «Resistance is Never Futile», *Counterpunch*, 17 de abril de 2007. Disponible en: <http://www.counterpunch.org/2007/04/17/resistance-is-never-futile/>.

1. Derrida, Jacques, *El animal que luego estoy si(gui)endo*, Trotta, Madrid, 2008.

2. Ibídem.

3. Latour, Bruno, *¿Dónde estoy? Una guía para habitar el planeta*, Taurus, Barcelona, 2021.

4. Disponible en: <http://master-philosophie.ens.psl.eu/enseignement-dominique-lestel-2021-2022/>.

5. Haraway, Donna, *The Companion Species Manifesto: Dogs, People, and Significant Otherness*, University of Chicago Press, Chicago (Estados Unidos), 2003.

6. Bimbenet, Étienne, *Le complexe des trois singes*, Seuil, París (Francia), 2017.

7. Pelluchon, Corine, *Manifiesto animalista*, Reservoir Books, Barcelona, 2018.

8. Riechmann, Jorge, «La filosofía moral en defensa de los animales», *Revista de Libros*, n.º 30, 1 de junio de 1999. Disponible en: <https://www.revistadelibros.com/la-filosofia-moral-en-defensa-de-los-animales/>.

9. Ibídem.

10. Sugy, Paul, *L'extinction de l'homme: Le projet fou des antiespécistes*, Tallandier, París (Francia), 2021.

11. Unamuno, Miguel, «Elegía a la muerte de un perro», *Poesías*, Cátedra, 2001.

12. King, Barbara J., *How Animals Grieve*, University of Chicago Press, Chicago (Estados Unidos), 2014.

13. De Waal, Frans, *El último abrazo. Las emociones de los animales y lo que cuentan de nosotros*, Tusquets, Barcelona, 2019.

14. Nagel, Thomas, «¿Qué se siente ser murciélago?», *Ensayos sobre la vida humana*, FCE, Ciudad de México (México), 2000.

1. Donaldson, Sue y Kymlicka, Will, *Zoópolis, una revolución animalista*, Errata Naturae, Madrid, 2018.

2. McCready-Flora, Ian C., «El discurso y el alma racional», Keil, G. y Kreft, N. (eds.), *Aristotle's Anthropology*, Cambridge University Press, Cambridge (Reino Unido), 2019.

3. Nadasdy, Paul, «The Gift in the Animal: The Ontology of Hunting and Human–Animal Sociality», *American Ethnologist*, vol. 34, n.º I (2008), pp. 25-43; Rancière, Jacques, *Disagreement: Politics and Philosophy*, University of Minnesota Press, Minneapolis (Estados Unidos), 1999; Mouffe, Chantal, *The Return of the Political*, Verso, Nueva York (Estados Unidos), 2005; y, *The Democratic Paradox*, Verso, Nueva York (Estados Unidos), 2000.

1. Descombes, Vincent, *Le complément de sujet*, Gallimard, París (Francia), 2004.

2. Edelman, Gerald M. y Tononi, Giulio, *El universo de la conciencia*, Crítica, Barcelona, 2002.

3. Ricoeur, Paul, *Sí mismo como otro*, Siglo XXI, Madrid, 1996.

4. Millán Puelles, Antonio, *Ontología de la existencia histórica*, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Madrid, 1953.

5. Szymborska, Wislawa, «La cebolla», *Paisaje con grano de arena*, Lumen, 1997.

6. Silva-Herzog, Jesús, *La idiotez de lo perfecto. Miradas a la política*, FCE, Ciudad de México (México), 2006.

7. Merleau-Ponty, Maurice, *Fenomenología de la percepción*, Planeta-Agostini, Barcelona, 1985.

8. Aristóteles, *Ética a Nicómaco*, 1162 a.

9. Churchland, Paul, «Eliminative Materialism and the Propositional Attitudes», *Journal of Philosophy* 78 (2), (1981), pp. 67-90.

10. Metzinger, Thomas, *El túnel del yo*, Enclave, Madrid, 2018, pp. 287-288.

1. Sartre, Jean-Paul, *El existencialismo es un humanismo*, Edhasa, Barcelona, 2009.

2. Merleau-Ponty, Maurice, *Signes*, Gallimard, París (Francia), 1969, p. 327.

3. Merleau-Ponty, Maurice, *Humanisme et terreur*, Gallimard, París (Francia), 1947.

4. Trías, Eugenio, «Los límites del mundo», *Creaciones filosóficas II. Filosofía y religión*, Galaxia Gutemberg-Círculo de lectores, Barcelona, 2009, pp. 733-1012.

5. Martínez Olmedilla, Augusto, *Mujeres del romanticismo español*, Editorial Barquin, Bilbao, 1948, pp. 28-29.

6. Souriau, Étienne, *Tener un alma*, Cactus, Buenos Aires (Argentina), 2021, pp. 9 y ss.

7. Ortega y Gasset, José, *Mirabeau o el político*, O.C. IV, Taurus, Barcelona, 2004, pp. 193-223.

8. Nietzsche, F., «Sobre el ser religioso», *Más allá del bien y del mal*, Alianza, Madrid, 1972, párrafo 45 y ss.

9. Shestov, Lev, «L'anamnèse», *Cahiers du Sud*, n.º 321, enero de 1956, pp. 229-230.

1. Braidotti, Rosi, *Lo posthumano*, Gedisa, Barcelona, 2015.

2. Wagenstein, Angel, *El pentateuco de Isaac*, Libros del Asteroide, Barcelona, 2015, pp. 224-225.

En busca del tiempo en que vivimos
Gregorio Luri

La lectura abre horizontes, iguala oportunidades y construye una sociedad mejor.
La propiedad intelectual es clave en la creación de contenidos culturales porque sostiene el ecosistema de quienes escriben y de nuestras librerías.
Al comprar este ebook estarás contribuyendo a mantener dicho ecosistema vivo y en crecimiento.
En Grupo Planeta agradecemos que nos ayudes a apoyar así la autonomía creativa de autoras y autores para que puedan seguir desempeñando su labor.
Diríjase a CEDRO (Centro Español de Derechos Reprográficos) si necesita reproducir algún fragmento de esta obra. Puede contactar con CEDRO a través de la web www.conlicencia.com o por teléfono en el 91 702 19 70 / 93 272 04 47.

© del diseño de la portada: Sylvia Sans Bassat
© Gregorio Luri, 2023

© Centro de Libros PAPF, SLU., 2023
Deusto es un sello editorial de Centro de Libros PAPF, SLU.
Av. Diagonal, 662-664
08034 Barcelona
www.planetadelibros.com

Primera edición en libro electrónico (epub): enero de 2023

ISBN: 978-84-234-3498-5 (epub)

Conversión a libro electrónico: Realización Planeta

¡Encuentra aquí tu próxima lectura!

¡Síguenos en redes sociales!